

مركز دراسات الوحدة العربية

في نقد الحاجة إلى الإصلاح

الدكتور محمد عابد الجابري



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

في نقد الحاجة إلى الإصلاح/ محمد عابد الجابري.

٢٤٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-82-022-8

١. الإصلاح ـ البلدان العربية. ٢. حقوق الإنسان ـ البلدان العربية.
٣. المجتمع المدني ـ البلدان العربية. ٤. الديمقراطية ـ البلدان العربية.
أ. العنوان.

303.484

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥

المحتويـــــات

القسم الثالث
العقـــد الاجتماعـــي

القسم الرابع
حقـــوق الإنســـان

القسم الخامس
المجتمـــع المدنــي

القسم السادس
التحـــول إلى الديمقراطيـــة

تقديـــــــم

لعل القراء يذكرون أننا كنا قد نشرنا عدداً من المقالات، كنا كتبناها في الثمانينيات من القرن الماضي وجمعناها في كتاب بعنوان **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، ثم اقتضت الحاجة إلى توسيعها ونشر كل مجموعة منها في كتاب، بعنوان يناسبها، فكانت كتباً أربعة تحمل العناوين التالية: **المسألة الثقافية في الوطن العربي، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مسألة الهوية: العروبة والإسلام. . . والغرب، الدين والدولة وتطبيق الشريعة.** ثم تجمعت لدينا مقالات أخرى نشرناها في كتاب بعنوان: **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح، الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة**[1].

وفي كل مرة شعرنا فيها بأننا نعود إلى تناول موضوع سبق أن أبدينا فيه الرأي نبهنا إلى أن المشاكل النهضوية التي تواجه العالم العربي، إذا كانت قد بقيت منذ القرن التاسع عشر هي هي، في مضمونها العام، فإنها تكتسي في كل مرحلة أبعاداً جديدة وصيغاً متنوعة، الشيء الذي يستلزم تجديد التفكير فيها من وقت إلى آخر. وتجديد التفكير في موضوع من الموضوعات معناه إعادة بناء تصورنا له على ضوء ما حصل

---

(١) جميع هذه الكتب صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، خلال التسعينيات من القرن الماضي كما يلي: محمد عابد الجابري: **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)؛ **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: المركز، ١٩٩٤)؛ **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: المركز، ١٩٩٤)؛ **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: المركز، ١٩٩٥)؛ **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤ (بيروت: المركز، ١٩٩٦)، و**قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة** (بيروت: المركز، ١٩٩٧).

من تطور، إنْ في هذه الموضوعات نفسها أو في رؤيتنا لها وطريقة تعاملنا معها. وهذا ما نعبّر عنه حالياً بلفظ جديد على خطابنا ورؤيتنا، لفظ «التحيين» (من «الحين»: والدارج في المشرق لفظ «التحديث»)، ونعني به جعل المسألة في وضع مناسب للتطور الحاصل حين طرحها.

ولما كانت قضايا النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر يتجاذبها محوران: **أحدهما** يخص تجديد النظر في القضايا التي تجد مرجعيتها في تراثنا العربي الإسلامي، و**الثاني** يتعلق بطريقة فهمنا واستيعابنا لمسائل التحديث والحداثة التي مرجعها الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فقد بدأنا في هذه المحاولة الجديدة بالمحور الأول فخصصنا له سلسلة من المقالات، ثم أردفناها بمقالات تنتمي إلى المحور الثاني. وبما أن كل محور يدور حول جملة من الموضوعات المتميزة على رغم ترابطها وتشابكها، فقد فضلنا تصنيفها إلى أقسام تبرز فيها وحدة الموضوع، فجاء هذا الكتاب يشتمل على مقدمة وستة أقسام.

نرجو أن نكون قد نجحنا فيما قصدناه من وراء هذا المصنف من ضبط طريقة التفكير في قضايا تنهك الفكر العربي المعاصر، وبالتالي تخليصه من بعض الضباب الذي «يهجم» عليه من كل جانب.

الدار البيضاء ٣٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٥

القسم الأول

مفهـــوم الإصـــلاح فـــي المرجعيـــة التراثيـــة

(١)

ضـرورة تحديـد الحاجـة إلـى الإصـلاح

لما كانت قضية «الإصلاح» هي قضية الساعة في الفكر العربي بمختلف منازعه وتياراته، بما ذلك «الفكر الرسمي» الذي يمثل وجهة نظر الحاكمين في العالم العربي، فقد ارتأينا أن نجدد النظر فيها على ضوء الظروف والملابسات التي تطرح بها اليوم، في منتصف العقد الأول من هذا القرن الحادي والعشرين. وقد لا نحتاج إلى التذكير بأن قضية «الإصلاح»، كما يتم تناولها اليوم في الساحة العربية، قد طرحها على العرب الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن وإدارته. وبالنظر إلى طبيعة الظروف التي طرحت فيها، فلقد كان من الطبيعي أن تثير في الوسط العربي ردود فعل متعددة مختلفة، منها: ما يقبل فكرة «الإصلاح»، ولكنه يرفض أن يكون مضمونه من إملاء قوى أجنبية؛ ومنها ما يقبل الفكرة ولا يرفض المضمون بصورة مسبقة، بل يطالب بالنظر فيه والأخذ بما هو «صالح لنا» والإعراض عما هو «غير صالح». ومن ردود الفعل ما يرفض التعامل مع الدعوة الأمريكية إلى «الإصلاح» في الشرق الأوسط بغير الرفض القاطع، بدعوى أن ما هو صلاح وإصلاح، من المنظور الأمريكي الإمبريالي، لا يمكن أن يكون في صالح من تعتبرهم الإدارة الأمريكية، الحاكمة اليوم، أعداء لها، وهم بالتحديد العرب والمسلمون. وعلى العكس من هؤلاء يرى آخرون أن الدعوة الأمريكية إلى «الإصلاح» في الشرق الأوسط، ومطالبتها الحكام العرب بالانخراط فيه، فرصة تاريخية يجب اقتناصها لتحقيق الإصلاح الذي بقيت الأنظمة العربية القائمة ترفضه وتتهرب منه منذ ما يزيد على قرن من الزمن.

لا نحتاج هنا إلى مناقشة هذه الأنواع من ردود الفعل على الدعوة الأمريكية ـ التي أصبحت اليوم أوروبية أيضاً ـ إلى «الإصلاح» في الشرق الأوسط. فردود الفعل

التي من هذا النوع لا تحمل في جوفها ما قد يحوّلها إلى فعل. ذلك أن أهمية رد الفعل لا تكمن فيه، بما هو رد فعل، وإنما تنحصر أهميته التاريخية في ما قد يخرج من جوفه من عناصر ومواقف ينتظر منها أن تحقق التجاوز، وباللغة الجدلية: «نفي النفي». وهذا النوع من التجاوز أو نفي النفي يتوقف ظهوره على طبيعة العلاقة بين الفعل ورد الفعل.

الفعل، هنا، فعل أمريكي محكوم بالظرفية التي أملته وبالقضية التي تحكم هذه الظرفية، وهي أساساً ما يطلق عليه الخطاب الأمريكي اسم «الإرهاب»، والمقصود بالدرجة الأولى ما تقوم به جماعات ترفع شعار الإسلام من تشويش على الوجود الأمريكي في الشرق الأوسط، تشويش يمسّ في بعض الحالات المصالح الأمريكية مساً جدياً. وإذاً، فما يحرك، في الخطاب الأمريكي، الدعوة إلى الإصلاح في الشرق الأوسط هو ما تسميه بـ «الحرب على الإرهاب»، وهي حرب تطال المقاومة في فلسطين، لا لأنها تمسّ «المصالح القومية الأمريكية» مساً مباشراً، بل لأنها تشوش على «الحل» الذي تريد الإدارة الأمريكية فرضه للقضية الفلسطينية بالطريقة التي تضمن لها سلامة وقوة حليفتها الاستراتيجية: إسرائيل.

يلزم عن هذا المنظور الأمريكي للإصلاح في الشرق الأوسط أمران اثنان:

١ ـ انخراط حكومات الشرق الأوسط مع الإدارة الأمريكية انخراطاً كلياً في «الحرب على الإرهاب»، الأمر الذي يعني نقل الصراع الدولي الذي تخوضه هذه الإدارة ضد «الإرهاب» إلى داخل كل دولة عربية أو إسلامية. وبما أن «العقل الأمريكي» ينظر إلى الأمور، عادة، من زاوية واحدة هي زاوية «المنفعة» المباشرة والقريبة قبل غيرها، فإن الإدارة الأمريكية لا ترى في ذلك سوى مشهد واحد، هو قيام الحكومات العربية والإسلامية بـ «التدابير الضرورية» لاستئصال الإرهاب من جذوره، وفي مقدمة هذه التدابير تجفيف ما تعتقد أنه ينابيعه المباشرة، الفكرية منها والمالية. ومن هنا كان مضمون الإصلاح الذي تنادي به يشتمل أولاً وقبل كل شيء على تغيير المناهج التعليمية وفرض الرقابة الشديدة على «المؤسسات الخيرية» التي يقال عنها إنها تدعم الإرهاب.

٢ ـ ومن هنا الأمر الثاني الذي يلزم عن المنظور الأمريكي للإصلاح في الشرق الأوسط. ذلك لأن مطالبة الحكومات العربية والإسلامية بالانخراط مع أمريكا في حربها الدولية على الإرهاب يؤدي بهذه الحكومات، إن عاجلاً أو آجلاً، إلى خوض حرب أهلية ضد قسم من شعوب بلدانها. وإذاً فالنتيجة الأولى لـ «الإصلاح»، كما تريد الإدارة الأمريكية فرضه على منطقة الشرق الأوسط، هي إشعال نار حرب أهلية

في كل بلد من بلدان هذه المنطقة. وبما أن قضية الإصلاح هي أساساً قضية الفئات التي تعارض الوضع اللاديمقراطي القائم في المنطقة وتطالب بالتغيير في أفق ديمقراطي حقيقي، فإن طرح الإدارة الأمريكية لما سمته بعض وسائل الإعلام بـ «مبادرة الإصلاح الأمريكية» في الشرق الأوسط يضع القوى المطالِبة بالتغيير والإصلاح في كل بلد من هذه البلدان في وضعية حرجة: فهي إذا انخرطت في قضية «الإصلاح» الذي تنادي به الإدارة الأمريكية، وجدت نفسها تتحالف مع حكوماتها، غير الديمقراطية، ضد «الإرهاب»! أما إذا عارضت «مبادرة الإصلاح» الأمريكية، فإنها تجد نفسها حليفة أو جارة للقوى التي ينسب إليها تأييد ودعم الجهات التي ينسب إليها الإرهاب. وبما أن «الإرهاب» يرفع شعار الإسلام ويوظفه في تعبئة الأنصار والمنفذين، فإن أي موقف تتخذه القوى الداخلية التي دأبت على رفع شعار التغيير والإصلاح ـ قبل «المبادرة» الأمريكية ـ سيجعلها أمام اختيار لا تريد، وقد لا تستطيع مواجهته: إما مع «الإسلام» الذي ترفع شعاره القوى المتّهمة بمساندة الإرهاب، وإما ضده. وفي الغالب، تجد نفسها تقف موضوعياً ضده، ولكنها لا تملك أن تضع نفسها ضده ذاتياً، لسبب بسيط هو أن الوقوف ضد نوع من الفهم والتوظيف للإسلام، أو لأي دين، يتطلب نوعاً مضاداً من الفهم والتوظيف للدين نفسه، وهذا ما لا تملكه. فعلاً يمكن للإنسان أن يلغي الدين من دماغه، ولكن لا يمكن أن يلغيه من مجتمعه، إلا إذا انعزل وقطع كل صلاته به. وهذا ليس شأن المطالبين بالتغيير والإصلاح، ذلك أنهم ـ من الناحية المبدئية على الأقل ـ يفكرون في المجتمع وأوضاعه وقضاياه.

وهكذا نرى أن ردود الفعل المختلفة التي أثارتها «مبادرة الإصلاح» الأمريكية، ليست مجرد ردود سجالية كما توحي بذلك هي نفسها عندما تنقل عبر وسائل الإعلام الراهنة التي تعاني ـ في نظري على الأقل ـ فائضاً في الألفاظ وشحّاً في المعنى. كلا! إنها في الحقيقة ردود فعل تخفي من ورائها حقائق يصعب على الكثيرين الإفصاح عنها، ليس لأنهم لا يمسكون بأداة التعبير، أعني اللغة، بل ربما لأن اللغة في هذا المجال كما في مجال «الحب» تعجز كلماتها وتراكيبها عن التعبير عما في «القلب». وهذا العجز سببه الوحيد ليس اللغة ذاتها، بل الحقيقة المراد التعبير عنها. ذلك، لأنه سواء تعلق الأمر بالحقيقة العاطفية أو بالحقيقة الدينية أو بالحقيقة السياسية والاجتماعية. . . فإن «الحقيقة ثورية» دوماً.

ومن المضامين الثورية لـ «الحقيقة» القائمة اليوم، والتي تعجز أقلام وألسنة كثيرين عن التعبير عنها، كون الإصلاح الذي تريد الإدارة الأمريكية إقامته في الشرق الأوسط أو قيامه فيه ـ لا فرق ـ قد بدأ بالإفساد، ليس فقط إفساد ما كان

موجوداً من صلاح قائم أو منتظر، بل أيضا بإرباك وطمس الطريق إلى الإصلاح الحقيقي، ومن ثم تعتيم الرؤية التي تنشد الإصلاح. وهذا يطرح في نظرنا، كمهمة أولية على الكتّاب والمفكرين العرب والمسلمين من جميع الاتجاهات، ليس اتخاذ موقف مبتسر إشهاري «مع» أو «ضد» قضية الإصلاح، كما هو الشأن حالياً، بل القيام بما ندعوه هنا: «نقد الحاجة إلى الإصلاح».

وعبارة «نقد الحاجة إلى الإصلاح» تعني، أولاً وقبل كل شيء، النظر إلى الإصلاح لا من حيث هو دعوة آتية من خارج، ولا من حيث هو شعار بادرت إلى رفعه قوى داخلية، بل من حيث هو «حاجة». فإذا حددنا أولاً الحاجة أو الحاجات التي تبرر جعل الإصلاح مطلباً في العالم العربي والإسلامي، أمكن حينئذ تحديد الأهداف منه، ثم تعيين الوسائل القمينة بتحقيق هذه الأهداف. وبما أن الأمر يتعلق بـ «مفهوم» يحدد الرؤية والمنهج، كما يتحددان به، فإنه لا بد من الاتفاق أولاً على مضمون هذا المفهوم، سواء في مرجعيتنا العربية الإسلامية أو في المرجعية الأوروبية. إن تحديد مضمون مفهوم «الإصلاح» في المرجعيتين سيمكننا من معرفة ما إذا كنا نعني شيئاً واحداً عندما نتكلم عن «الإصلاح»، أو أن الرافضين للمبادرة الأمريكية يفهمون من الإصلاح غير ما يفهمه منه أنصارها والداعون إلى نوع من التعامل معها.

لا بد من تصور واضح للموضوع. أما الحكم عليه، فيأتي بعد. وكما يقول القدماء: «الحكم على الشيء فرع تصوره».

(٢)

مفهـــوم لـ «الإصـلاح» مكبّــل بالشبهـــات..!

كيف تناولت مرجعيتنا الثقافية التراثية فكرة الإصلاح؟ وأعني هنا بالمرجعية التراثية مجموع ما يندرج تحت مفهوم «الفكر العربي الإسلامي» منذ ظهور الإسلام إلى ما نطلق عليه اصطلاحاً «الفكر العربي والإسلامي الحديث» الذي ترجع تباشيره الأولى إلى القرن الثامن عشر. ومع أن هذا الأخير قد ضم ـ ويضم ـ من أول أمره صنوفاً من الإنتاج تتناول موضوعات تنتمي إما بمضمونها وحده، وإما بمضمونها ومنهاجها وروحها، إلى المرجعية التراثية بالمعنى الذي حددناه، فإن تلك الموضوعات تنفصل عن هذه المرجعية من حيث إنها إعادة إنتاج لبعض موادها من أجل أغراض تجد مرجعيتها في حاجات الحاضر، وليس في مقتضيات أحوال الماضي.

سنترك «الفكر العربي والإسلامي الحديث»، بما فيه من إنتاج جديد وإعادة إنتاج للقديم إلى حين، لنركّز اهتمامنا هنا على فكرة «الإصلاح» كما تتحدد في مرجعيتنا التراثية، منذ ظهور الإسلام إلى القرن الثامن عشر.

لا تسعفنا المعاجم العربية القديمة بأي تعريف لـ «الإصلاح» غير قولها: «الإصلاح ضد الإفساد». وإذا بحثنا فيها عن معنى «الإفساد» ردتنا إلى «الإصلاح» بقولها: «الإفساد ضد الإصلاح». والغريب أن المفسرين يكتفون بشرح مادة «صلح» ومشتقاتها، الواردة في القرآن الكريم بكثرة، بهذا النوع من التعريف بالسلب (صلاح: ضد فساد)، وإذا خرجوا عن هذا جاؤوا بالمعنى الذي يقتضيه السياق. وفي هذا الإطار يرتبط معنى «الإصلاح» في القرآن بإزالة ما شاب العلاقات بين الناس من شوائب، مثل قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ**

بَيْنِكُم . . .﴾[1]. وقوله: ﴿**وإنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾[2] الخ. أما عندما يقترن لفظ «أصلحوا» بالتوبة، فالمعنى هو التخلي نهائياً عن المنهي عنه: ﴿**إلا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[3]. أما عبارة «وعملوا الصالحات» التي ترد في الغالب معطوفة على «الذين آمنوا»، فتفيد كل عمل من أعمال الخير ينفع صاحبه، أو غيره، في الدنيا والآخرة.

ومع أن المعتزلة قد جعلوا من فكرة «الصلاح» أساساً من أسس مذهبهم، وبعضهم قال بـ «الأصلح» أيضاً، فإنهم يقصرون معناها في «أن الله لا يفعل إلا الصلاح»، بمعنى أنه لا يفعل «القبيح». فالصلاح عندهم هو «الحُسْن» والفساد هو «القبح». وبعبارة أخرى: الحسْن والصلاح هو ما به يُستحَق المدح، والقبح والفساد هو ما به يُستحَق الذم. وهذا لا يخرج بنا عن المعنى اللغوي للكلمة «الصلاح ضد الفساد».

لماذا هذا الإلحاح على غياب تعريف إيجابي محدد لمعنى «الإصلاح» في مرجعيتنا التراثية؟

نحن لا نقصد بذلك التقليل من انشغال الخطاب العربي الإسلامي، وفي مقدمته الخطاب القرآني والحديث النبوي، بمسألة الصلاح والإصلاح، كلا! فلفظ «صلح» ومشتقاته يتردد باستمرار في نصوصنا التراثية بمختلف منازعها، كما أن فكرة «المصلحة العامة» هي المرجع الأول والأخير للتشريع في الإسلام. هذا فضلاً عن أن الدعوة المحمدية كانت دعوة إصلاحية عميقة جعلت على رأس مهامها إخراج الناس من الظلمات إلى النور: ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾[4]. ومع ذلك فما دمنا بصدد المقارنة بين مفهوم الإصلاح في مرجعيتنا التراثية والمفهوم نفسه في المرجعية الأوروبية، فإنه لا مناص من التنبيه إلى ما أبرزناه أعلاه من «فقر» و«إفقار» لمعنى لفظ «صلاح» و«إصلاح»، على صعيد التعريف والتحديد، في نصوصنا التراثية. وذلك على عكس ما هو عليه الأمر في المرجعية الأوروبية، التراثية منها والمعاصرة. يكفي لبيان ذلك الرجوع إلى المعاجم اللغوية الأوروبية: فالكلمة التي تقابل في المرجعية الأوروبية لفظ «إصلاح» في مرجعيتنا التراثية هي كلمة: réforme, reform وهي كلمة تتكون من لاصقة ré التي تفيد معنى «الإعادة»، ولفظ forme

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ١.

(٢) نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(٣) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ٨٩.

(٤) نفس المرجع، «سورة إبراهيم،» الآية ١.

ومعناه الشكل أو الصيغة. وهكذا فمعنى réforme التي تقابل «إصلاح» في لغتنا العربية، هو «إعادة تشكيل»، أو «إعطاء صورة أخرى للشيء».

والمرجع الفلسفي لدى الفكر الأوروبي في هذا المعنى هو ذلك الفصل الحاسم الذي تقيمه الفلسفة اليونانية (أرسطو بصفة خاصة) بين «المادة» و«الصورة» في الموجودات الأرضية. فالمادة في تصورهم لا شكل لها، وهي كالشمع، يمكن أن تتشكل بأية صورة، وبالتالي فالتغيير إلى الأفضل أو إلى القبيح يتم على مستوى الصورة. وواضح أن هذا الفصل يجعل فكرة «الإصلاح» لشيء من الأشياء تنطوي على إدخال تغيير كبير أو صغير على صورته. فالقطعة من الشمع يمكن أن تتخذ صورة شمعة، ولكن يمكن أن ندخل «إصلاحاً» ما على شكلها، فنجعل منها تمثالاً صغيراً، لفأر أو حصان. . . الخ.

إن فكرة الإصلاح في المرجعية الأوروبية لها علاقة مباشرة بفكرة تغيير الصورة في الفلسفة اليونانية. والصورة في هذه الفلسفة أهم من المادة. فالمادة ترجع عند نهاية التحليل إلى «مادة أولى» غير متعيّنة مثل الهباء، فهي خليط أعمى أو كاووس. أما الصورة فهي، في أعلى درجات ابتعادها عن المادة، «عقل»، أي صورة بسيطة خالية من المادة أصلاً، ومن هنا أطلق لفظ «عقول» في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة على الكائنات العلوية، أي «الملائكة»، وأطلقت عبارة «العقل الأول» على الله. كما أطلق على العقل السماوي الأخير، وهو العاشر عندهم، اسم واهب الصور، وهو يوازي الملاك جبريل في الخطاب الديني.

ما نريد تأكيده هنا هو أن مفهوم «الإصلاح» في المرجعية الأوروبية يرتبط بتغيير الصورة. وإذا اعتبرنا «الدولة» صورة لمجموعة من السكان هم «المادة» لها ـ حسب هذا الاصطلاح ـ فإن الإصلاح في أي مجتمع يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى الدولة. أما في المرجعية العربية الإسلامية فـ «الإصلاح» لا يطرح فيها على هذا الشكل، ذلك لأنه ـ أعني الإصلاح ـ لا يتعلق بالعلاقة بين الصورة والمادة، بل بحصول الفساد في الشيء، مادة وصورة. ومن ثم تؤول قضية الإصلاح فيه إلى الرجوع به إلى الحال التي كان عليها قبل طروء الفساد عليه. من ذلك مثلاً أنه إذا تعطلت بك سيارتك ذهبت بها إلى الميكانيكي لـ «إصلاحها»، أي للرجوع بها إلى ما كانت عليه قبل عطلها. أما في اللغات الأوروبية، فاللفظ المستعمل في هذا المعنى ليس reform, réformer، بل réparer repair, وهو بالضبط معنى «الإصلاح» في لغتنا، أي إعادتها إلى وضعها السابق. أما إذا استعملت لفظ réformer وأنت تتحدث عن السيارة، فإن المعنى سيصبح حينئذ إعطاءها «صورة» جديدة، شكلاً آخر غير الشكل الذي هي عليه، ويكون ذلك في اتجاه الأحسن في الغالب.

ومما يتصل بهذا الموضوع قضية «التصوير» في «الإسلام». فالذين يحرّمون التصوير من الفقهاء يستندون في ذلك إلى أن صور الأشياء هي من خلق الله وصنعه: ﴿**هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. . .**﴾[٥]. وما هو من صنع الله لا يجوز تغييره. وكل تغيير فيه هو إفساد، لأن الصورة التي صورها الله معطاة منذ أول الأمر على أحسن ما يكون. يقول تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرِ**﴾[٦]. وبما أن القرآن لا يتعرض للتصوير، تصوير الإنسان لشيء من الأشياء، على الورق أو غيره، فإن الفتاوى الفقهية بـ «تحريم التصوير» تستند في الغالب إلى هذا الاعتبار. وقد ذكر القرطبي في سياق تفسيره لقوله تعالى مخاطباً كفار قريش: ﴿**مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا، أَإِلاه مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ**﴾[٧]، أنه: «قد يستدلّ من هذا على منع تصوير شيء، سواء كان له روح أم لم يكن». ويضيف قائلاً: «ويعضده قوله صلى الله عليه وسلم: «قال الله عز وجل ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقاً كخلقي فليخلقوا ذرَّة أو ليخلقوا حبة أو ليخلقوا شعيرة». ويخلص القرطبي إلى القول: «فعم بالذم والتهديد والتقبيح كل من تعاطى تصوير شيء مما خلقه الله وضاهاه في التشبيه في خلقه فيما انفرد به سبحانه من الخلق والاختراع وهذا واضح».

والواقع أن الآية السابقة والحديث الذي ذكر بعدها لا يفيدان بالضرورة منع التصوير مطلقاً، لأن معناهما ينصرف إلى الأصنام التي كانت تُصوَّر لتعبد، كما كانت قريش تفعل، وبالتالي فتعميم المنع كما فعل القرطبي وغيره فيه تجاوز كبير. ذلك لأن المصور الذي لا يقصد من عمله «خلق» شيء كـ «خلق الله» ولا مضاهاة الله في خلقه، ولا عبادة ما يصور، وهو الأمر الغالب الشائع، يقع عمله خارج ما وقع الاستدلال به على المنع. والقول الفصل في هذا الشأن هو المبدأ الإسلامي المعروف «الأعمال بالنيات» (حديث شريف).

ونحن إنما وقفنا هنا عند مسألة التصوير لأن منع التصوير، هذا النوع من المنع الذي لا يستند إلى نصّ صريح ولا إلى مصلحة عامة تفرض نفسها، نموذج على ما يكبل فكرة «الإصلاح» في المرجعية التراثية من القيود، فالتصوير هو إتيان بشيء جديد، هو إعادة تشكيل للشيء المصور. ومع أن المبدأ الشرعي هو «درء الحدود بالشبهات»، فإن ما تعانيه فكرة «الإصلاح» في المرجعية التراثية العربية الإسلامية هو

---

(٥) نفس المرجع، «سورة الحشر،» الآية ٢٤.

(٦) نفس المرجع، «سورة التغابن،» الآية ٣.

(٧) نفس المرجع، «سورة النمل،» الآية ٦٠.

تكبيلها بالشبهات . . . ذلك أن كل جديد يأتي به الإصلاح يعتبر عند بعضهم شيئاً مستحدثاً، وعندهم أن «كل مستحدثة بدعة»، ومن هنا حصروا معنى «التجديد» في: «كسر للبدع». والخطأ هنا ليس في النصوص، بل في التعميم الذي لا موجب له. فالحديث الذي يستند إليه هذا النوع من التعميم، (حديث «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»)، ينصرف معناه إلى «المحدثات» في الدين، أي إلى الزيادة فيه أو النقصان منه. أما المحدثات خارج الدين فشيء آخر.

ومع أن هذا واضح بالنصّ والعقل، فقد بالغ بعض الفقهاء في توسيع معنى البدعة/ الضلالة، فاعتبروا كل ما لم يكن موجوداً في عهد الصحابة بدعة. وقد ردّ الشاطبي على النوع من الفهم لـ «البدعة»، فدعا القائلين به إلى النظر إلى «الجديد»، لا من زاوية أنه لم يكن في عصر الصحابة، وأنهم لم يكونوا يأتونه، بل من زاوية ما قد يكون فيه من المصلحة. يقول عن هؤلاء الفقهاء: «إن عَدُّوا كل محدث العادات بدعة فليعدوا جميع ما لم يكن فيهم (= الصحابة) من المأكول والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأول ـ زمان الصحابة ـ بدعة. وهذا تشنيع، فإن من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والأمر، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم، وهذا من المستنكرات جداً». من هنا يلحّ الشاطبي على التمييز بين البدع في العبادات والأمور المتعبد بها، والبدع التي تتعلق بالأمور التي تجري مجرى العاديات، أي التي تقتضيها الحياة الاجتماعية وتطورها. فكل ما لا يؤدي إلى ترك عبادة من العبادات التي نصّ عليها القرآن والسنّة ولا إلى إحداث عبادة لم ينصّ الشرع عليها فليس «بدعة»، بالمعنى المذموم للكلمة، بل قد يكون بدعة حسنة إذا كانت فيه مصلحة.

(٣)

فكـرة عـن الإصلاح... فـي حاجـة إلى إصـلاح!

ثمة مفارقة خطيرة في المرجعية التراثية، بين الصورة التي يقدمها عنها الرواة والدعاة منذ أن بدأ تدوين «العلم» (والمقصود الحديث النبوي) في العصر العباسي الأول من جهة، وبين الصورة التي وظفها ويعمل على توظيفها، منذ بدء اليقظة العربية الحديثة إلى اليوم، ما يطلق عليه اصطلاحاً اسم «التيار السلفي في الفكر العربي» من جهة أخرى! وفضلاً عن أن هذه المفارقة تضع موضع السؤال مجمل الموروث الديني الذي يتناول القضايا السياسية في الإسلام، فإنها تطرح تناقضاً حاداً يهزّ الفكر والوجدان عندما يتعلق الأمر بموضوع «الإصلاح».

ذلك أن فكرة «الإصلاح» في الفكر السلفي الحديث، سواء تعلق الأمر بسلفية محمد بن عبد الوهاب أو بسلفية جمال الدين الأفغاني أو سلفية محمد عبده أو بأي تيار سلفي آخر قديم أو حديث أو معاصر، تنبني وتتأسس على مضمون تلك القولة التي تنسب إلى الإمام مالك، والتي جاء فيها: «لا يُصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها».

لا يهمنا هنا أن نتساءل: كم كان مدى النجاح الذي حققته الدعوات السلفية التي اعتمدت هذه القولة مبدأً ومنطلقاً، فقد نجد في ترهل العالم الإسلامي وتمزقه وتكالب الدول الاستعمارية عليه ما يبرّر عدم بلوغها أهدافها كاملة، وإنما يهمنا أن نتعرف على أفق تفكير أولئك الذين ندبوا أنفسهم لـ «تدوين العلم» في العصر العباسي الأول، أي بعد نحو قرن من وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، فنتساءل: هل كانوا مشدودين إلى الأفق الرحب، أفق التفاؤل والثقة بالمستقبل الذي فتحه الإسلام أمام معتنقيه لكونه جاء ﴿**لتخرج الناس من الظلمات إلى**

النور﴾[٨] وليجعل من أمة الإسلام ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾[٩] أم أنهم كانوا بالعكس من ذلك قد فقدوا الأمل في أي إصلاح بسبب ما عاناه المسلمون من الفتن التي لم تهدأ منذ أن انطلقت شراراتها في أواخر عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، أي بعد ما لا يزيد عن عشرين سنة فقط بعد وفاة الرسول؟

وبعبارة أخرى، هل المحدثون والفقهاء في العصرين الأموي والعباسي كانوا يفكرون، كما يفكر السلفيون في العصر الحديث، في أن الإصلاح لا بد من أن يتحقق إذا تمّ الرجوع إلى «ما كان عليه السلف الصالح»، أم أنهم قد وقعوا في إحباط خطير جعلهم يرون رأي العين أن المستقبل محكوم عليه بالفساد والإفساد والتدهور والانحطاط؟!

الواقع أننا إذا تفحصنا المرجعية التراثية، فإننا لا نجد في ذلك الزمان ما يشير ـ ولو إشارة بسيطة ـ إلى رضا الناس بالحاضر، ولا إلى تفاؤلهم بالمستقبل. لقد كانت النظرة التشاؤمية سائدة ومهيمنة على الفكر والوجدان، وذلك إلى درجة توحي بأن فكرة «الإصلاح» لم تكن من المفكر فيه قط. أما تلك القولة التي فاه بها الإمام مالك، والتي ذكرناها قبل («لا يُصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»)، فلم تتردد لها أصداء في مرجعيتنا التراثية، وما كان يمكن أن تتردد لها أصداء وهي قد قيلت في مجال محدود جداً كما سنرى بعد. هذا في حين أن الأصداء، كل الأصداء، كانت تأتي من أقوال أخرى تروى في صورة أحاديث نبوية، مدعومة بالإسناد، وبعضها ـ إن لم يكن كلها ـ مذكور في الصحيحين، **صحيح** البخاري و**صحيح** مسلم.

من هذه الأحاديث التي تعكس الإحباط وتكرسه تكرساً ما يلي:

١ ـ حديث الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً:

نقرأ في البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «بَدَأَ الإِسْلَامُ غَرِيباً وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيباً. فَطُوبىٰ لِلْغُرَبَاءِ». وفي **مسند** ابن حنبل جاء نصّ الحديث مطولاً هكذا: «بدأ الإسلام غريباً ثم يعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء. قيل: يا رسول الله ومن الغرباء؟ قال: الذين يصلحون إذا فسد الناس، والذي نفسي بيده لَيَنْحازَنَّ الإيمانُ إلى المدينة كما يجوز السيل، والذي نفسي بيده ليأْرَزَنَّ (يتقلص) الإسلام إلى ما بين المسجدين كما تأرَزُ الحية إلى جحرها».

---

(٨) نفس المرجع، «سورة إبراهيم،» الآية ١.

(٩) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

٢ ــ حديث «خير أمتي قرني»:

في البخاري أن الرسول عليه السلام قال: «خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» والمقصود بـ «قرني» هنا: زمني، عهدي. قال الراوي: «فَلا أَدْرِي أَذَكَرَ بَعْدَ قَرْنِهِ قَرْنَيْنِ أَوْ ثَلاثًا»، ثم أورد بقية الحديث وهو قوله عليه السلام: «ثمَّ يأتي بَعْدَكُمْ قَوْم يَشْهَدُونَ وَلا يُسْتَشْهَدُونَ، وَيَخُونُونَ وَلا يُؤْتَمَنُونَ، وَيَنْذُرُونَ وَلا يَفُونَ، وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ». وقريباً من هذا المعنى الحديث الذي ذكره البيهقي في **سننه**، ونصه: «إن الله بَدَأَ هَذَا الأَمْرَ نبوةً ورحمةً، وكائِناً خلافَةً ورَحْمَةً، وكائِنَا مُلْكاً عَضُوضاً، وكَائِنَا عُتُوَّةً وجَبَرِيَّةً وفساداً في الأُمَّةِ، يَسْتَحِلُّونَ الفُرُوجَ والخمورَ والحريرَ، ويَنْصُرُونَ على ذلِك، ويُرْزَقُونَ أبداً حَتَّى يَلْقَوُا الله عَزَّ وَجَلَّ».

٣ ــ الخلافة ثلاثون سنة:

وفي **سنن** الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الْخِلافَةُ فِي أُمَّتِي ثَلاثُونَ سَنَةً ثُمَّ مُلْكٌ بَعْدَ ذَلِكَ». قال الراوي: أَمْسِكْ مدة خِلافَةَ أَبِي بَكْرٍ وَخِلافَةَ عُمَرَ وَخِلافَةَ عُثْمَانَ وخِلافَةَ عَلي، فالمجموع ثَلاثِونَ سَنَةً». وعندما سئل: «إِنَّ بَنِي أُمَيَّةَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الْخِلافَةَ فِيهِمْ، قَالَ: كَذَبَ بَنُو الزَّرْقَاءِ بَلْ هُمْ مُلُوكٌ مِنْ شَرِّ الْمُلُوكِ».

٤ ــ نقص الإسلام:

وفي **سنن** الدارمي و**مسند** ابن حنبل أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «والذي نفسي بيده ليَخْرُجُنَّ من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً». وعن الصحابي الكبير عبد الله بن مسعود «قال: أتدرون كيف ينقص الإسلام؟ قالوا: نعم، كما ينقص صبغ الثوب، وكما ينقص سمن الدابة». وفي هذا المعنى ينقل عنه أنه قال: «ليس عامٌ إلاّ الذي بعده شرٌ منه، لا أقول عامٌ أمطَرُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيُهدم الإسلام ويُثلم».

٥ ــ كل عام ترذلون:

روى البخاري أن أنس بن مالك أتاه ناس وشكوا إليه ما يلاقونه من الحجاج بن يوسف وبطشه، فقال: «اصبروا، فإنه لا يأتي عليكم زمان إلا الذي بعده شر منه، حتى تلقوا ربكم»، وأضاف: «سمعته من نبيكم صلى الله عليه وسلم». ومن هذا الحديث صيغت العبارة الشائعة «كل عام ترذلون». . . الخ، الخ.

من السهل أن يشكك الإنسان في صحة مثل هذه الأحاديث التي تشم فيها بوضوح رائحة السياسة. وبالنسبة إليّ شخصياً إن مثل هذه الأحاديث يجب وضعها

بين قوسين، أعني تجنب أخذها بعين الاعتبار، لأن القرآن لا يشهد لها بالصحة، فالاتجاه القرآني غير، واتجاهها هي غير! ومع ذلك فثمة حقيقة لا ينبغي إغفالها وهي أن هذه الأحاديث تعبّر عن حالة الإحباط التي أصابت المسلمين بعد ما عانوه من «الفتنة الكبرى» وما شاهدوه منها وما سمعوه عنها. وقد بلغت حالة الإحباط هذه مبلغاً جعلهم لا يرون في الحاضر والمستقبل إلا المأساة، ولا يتبيّنون أي طريق لاستئناف المسيرة على طريق الإصلاح.

قد يعترض معترض بالحديث الذي صار مشهوراً في القرنين الأخيرين، حديث: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها». ومعلوم أن التجديد ينطوي على فكرة الإصلاح. غير أن منزلة هذا الحديث اليوم غير منزلته بالأمس. نحن نحتفي به اليوم، فنكثر من ذكره، وكلنا أمل في التجديد في الدين. أما في صدر الإسلام، فالأمر على ما يبدو لم يكن كذلك. ومما يزكي هذا الانطباع أنه حديث مرفوع، رواه فرد واحد، وانفرد بذكره مؤلف واحد من جامعي الحديث هو أبو داوود في **سننه**. لقد تجاهله جامعو الحديث وفي مقدمتهم البخاري ومسلم، بينما أورد معظمهم وبألفاظ متنوعة عدداً كبيراً من أحاديث الإحباط كالتي ذكرنا.

يبقى بعد هذا قول الإمام مالك: «لا يُصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»، وهو القول الذي قلنا عنه قبل إنه «المبدأ والمنطلق» في الفكر السلفي الإصلاحي الحديث والمعاصر. والواقع أن توظيف هذه القولة لتأسيس فكرة «الإصلاح» كما فعل ويفعل التيار السلفي في الفكر الإسلامي الحديث، ينطوي على تجاوز كبير. ذلك أن الإمام مالك لم يقصد، بقولته تلك، «الإصلاح» بهذا المعنى، بل قصد شيئاً أكثر تواضعاً. فقد ذُكر أن ناساً من أهل المدينة كانوا يقفون عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم عند قدومهم من أسفارهم أو أيام الجمعة، «فيسلمون ويدْعون ساعة»، فسئل الإمام مالك في شأن ذلك، فقال: «لم يبلغني هذا عن أهل الفقه ببلدنا، وتركه واسع، ولا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها، ولم يبلغني عن أول هذه الأمة وصدرها أنهم كانوا يفعلون ذلك».

المسألة كانت تتعلق بزيارة القبور، بما فيها قبر النبي. وهو شيء لم يكن يفعله أهل المدينة من قبل. وإذا كان في قولة الإمام مالك شيء من معنى «الإصلاح» فهو إصلاح السلوك الديني بالرجوع به إلى الأصل، والأصل في الدين الإسلامي هو تجنب التوجه بالدعاء لغير الله. وزيارة قبر النبي والدعاء فيه، هي من هذا المنظور، زيادة في الدين لا تجوز.

يتعلق الأمر إذاً بنوع خاص من الإصلاح، هو ذلك الذي نهض له ابن تيمية

وتابعه فيه محمد بن عبد الوهاب، وقوامه الرجوع إلى ما كان عليه «أول الأمة» من عدم زيارة القبور وما أشبه، مما يخدش في مفهوم التوحيد في الإسلام، ويذكّر بسلوك المشركين من العرب وغيرهم إزاء أصنامهم.

ذلك أيضاً هو المنطلق في إصلاحية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وهو شيء يستوجب قولاً مفصلاً.

(٤)

«محقـون فيما يثبتـون، مخطئــون في ما ينفـون»

من المفارقات التي لازمت الفكر الإصلاحي السلفي منذ ابن تيمية، والذي اتخذ مرجعية له قولة الإمام مالك «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»، أن هذا الفكر لم يلتزم بحدّ معينّ يفصل بين ما هو «أول الأمة» وما هو «بعد أولها»، إلا في مجال واحد هو المجال الذي كان يشكل المفكر فيه لدى الإمام مالك حين نطق بقولته تلك: أعني مسألة زيارة القبور والأضرحة وغير ذلك مما يصرف المؤمن عن التعلق بالله وحده لا شريك له. ففي هذا المجال وحده يتحدد «أول الأمة»، بصورة لا لبس فيها، بزمن النبي عليه السلام وعهد الخلفاء الراشدين.

غير أن الفكر السلفي لم يقف عند هذا الحدّ، بل انخرط بعد عهد الخلفاء الراشدين في الصراعات السياسية والمذهبية التي احتدمت زمن «الفتنة الكبرى» وبعدها إلى اليوم. ولم تكن وراء هذا الانخراط أسباب سياسية خاصة بكل عصر فحسب، بل كان وراءه، وما زال، سبب آخر أكثر أهمية وتأثيراً هو وراثة صراعات الماضي وتبنّي مواقف السلفيين القدامى وكأنها هي نفسها صراعات الحاضر. وهكذا ورث ابن تيمية ـ مثلاً ـ مواقف الإمام ابن حنبل من الفرق التي عارضها يوم كان فاعلاً سياسياً في الفتنة التي أثارها حول قضية «خلق القرآن» بعض رجال المعتزلة الذين كانوا قريبين من السلطان. لقد كانت معارضة ابن حنبل لموقف المعتزلة معارضة دينية اجتهادية من جهة، وسياسية ظرفية من جهة أخرى. وقد ورث الحنابلة ليس الجانب الديني في فكر ابن حنبل فحسب، بل تبنّوا أيضاً مواقفه السياسية إزاء خصومه، وعلى رأسهم المعتزلة. وهكذا صار المعتزلة طرفاً خصماً للسلفية الحنبلية منذ فتنة «خلق القرآن» إلى اليوم، مع أن المعتزلة قد انقرضوا

وانقرضت معهم مسألة «خلق القرآن»، ولم يعد لها أي وجود غير جانبها التاريخي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ورثت السلفية الحنبلية صراعاً آخر من الماضي وجعلت منه واحدة من قضاياها الرئيسة في الحاضر، أقصد بذلك موقفها ـ وموقف ابن تيمية بصورة خاصة ـ من الشيعة الإمامية، الذين ينعتون بـ «الروافض» لكونهم رفضوا إمامة كل من أبي بكر وعمر وعثمان. وقد نعتوا بهذا النعت في الأصل لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب لكونه اعترف بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وقال إن الصحابة قدموهم على علي بن أبي طالب، لمصلحة اقتضاها زمنهم. ومعلوم إن محمد بن عبد الوهاب سار على درب ابن تيمية مستعيداً ومتبنّياً هو الآخر المواقف الظرفية التي اتخذها هذا الفقيه الحنبلي الكبير إزاء خصومه المذهبيين والدينيين، بما في ذلك موقفه من «الروافض»: الشيعة الإمامية في عصره.

وواضح أن جميع هذه المواقف التي كان لها طابع سياسي في الماضي والتي استعيدت ليتمّ التعامل معها كجزء من حاضر كل تيار سلفي، قد اعتبرت ـ وما زالت تعتبر ـ عند السلفية/ التيمية الوهابية على أنها تدخل في مفهوم «سيرة السلف»، أي في ما عبّر عنه الإمام مالك بـ «ما أصلح أول» الأمة. وهذا موقف غير مبرّر لا على مستوى المنقول ولا على مستوى المعقول، فضلاً عن أنه ينزع من فكرة الإصلاح جوهرها الثابت، وهو تجاوز صراعات الماضي والاتجاه إلى المستقبل مع الاحتفاظ بأصول العقيدة، كأصل التوحيد.

إن هذا المسلك في التفكير والعمل يجعل الإصلاح يتحدد دوماً بـ «الآخر»! فالموقف السلفي الذي من هذا النوع يتحدد ليس فقط بالدعوة إلى سيرة الخلفاء الراشدين، بل أيضا بمعاداة جميع الخصوم السياسيين والمذهبيين الذين عاداهم دعاة السلفية منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم. وهكذا يمتص الصراع مع خصوم الماضي قدراً كبيراً من الجانب الإصلاحي في الحركة السلفية، وذلك على حساب الجوانب التي تهتم بمشاكل الحاضر والمستقبل.

ومع أن رائد السلفية الحديثة جمال الدين الأفغاني تبنّى موقف ابن عبد الوهاب من زيارة القبور والأضرحة والطرقية الصوفية وما أشبه، فقد ركّز مجمل تحركاته ضد الاستعمار الذي كان يغزو الأقطار الإسلامية في القرن التاسع عشر، داعياً الأمم الشرقية إلى النهوض واكتساب القوة والمنعة. ومن هنا كان أفق تفكيره وتفكير صاحبه محمد عبده يختلف عن أفق تفكير ابن عبد الوهاب من حيث إنهما اعتبرا المظاهر التي قام ضدها هذا الأخير عائقاً أمام النهضة والتقدم وبناء مستقبل جديد، وليس فقط انحرافاً عما كان عليه «أول الأمة». ومع ذلك، فإن الأفغاني لم يتحرر كلياً من سلطان

«الآخر» على مضمون سلفيته. ولم يكن «الآخر» هذه المرة محصوراً في دائرة الماضي فحسب، بل كان حاضراً في الحاضر أيضاً وبقوة. يتعلق الأمر بوجهة نظر أخرى في الإصلاح تنادي باتباع السبيل نفسه التي سلكتها أوروبا نحو الإصلاح، سبيل التحديث، تحديث الفكر وتحديث الوسائل.

لقد سلك جمال الدين الأفغاني مسلكاً جعل من سلفيته الإصلاحية حركة «ثورية» براغماتية ظرفية تسترشد بما «أصلح أول الأمة» دون التسلح بنظر مستقبلية متعددة الأبعاد. لقد كانت نظرته إلى المستقبل تقف عند مقاومة الاستعمار. أما ما سيخلف الاستعمار، أما الوضع الداخلي للأقطار الإسلامية، فلم يكن لديه عنه أي تصور واضح سوى ما عبّر عنه الإمام مالك بـ «ما أصلح أول الأمة».

ولكي يأخذ القارئ الكريم فكرة واضحة عن مضمون الإصلاح عند الأفغاني وموقفه الرافض للتجديد والتحديث، نورد فقرات من مقالة بعنوان: «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها»، أملى الأفغاني مضمونها على صاحبه محمد عبده الذي حررها ونشرها في المجلة التي كانا يصدرانها من باريس باسم **العروة الوثقى** سنة ١٨٨٤، وهي مقالة تلخص بوضوح موقف التيار السلفي الحديث من الإصلاح.

تنطلق المقالة من لفت انتباه القارئ إلى أن أمة العرب لم تكن شيئاً مذكوراً قبل الإسلام، فأصبحت بفضله أمة عظيمة ذات حضارة زاهرة، ثم آل أمرها بعد ذلك إلى الفرقة والضعف والانحطاط، حتى أصبحت طمعاً للطامعين. ثم تتساءل المقالة عن الدواء الصالح لعلاجها. وقبل أن تجيب تنتقد الآراء المنادية بالإصلاح بواسطة وسائل العصر الحديث، فتقول: «ظن قوم في هذا الزمان أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد، وأنها تكفل إنهاض الأمم وتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق». وترد المجلة ـ أعني الأفغاني بقلم محمد عبده ـ على هذا الرأي بالقول: القراء قليلون بسبب انتشار الأمية، ومن يقرأ منهم لا يفهم ما يقرأ على حقيقته، بل يفهمه فهماً خاطئاً «فلا يكون منه إلا سوء التأثير، فيشبه غذاء لا يلائم الطبع فيزيد الضرر أضعافاً». هذا في حين أن الوقت ليس فيه متسع، وأن الحوادث تتعاقب وتتزاحم. أما أولئك الذين يرون أن سبيل النهضة هو «إنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها (= الأمة) وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعمّ المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة»، إن من يرى هذا الرأي مخطئ في ظنه، لأن هذا «العمل العظيم إنما يقوم به سلطان قوي قاهر . . . له ثروة وافرة تفي بنفقات تلك المدارس»، والحال أن الأمة ضعيفة.

وتضيف المقالة: «فإن قالوا «يمكن التدرج مع الاستمرار والثبات وافقناهم على الإمكان، لولا ما يكون من طمع الأقوياء». ثم تعترض اعتراضاً جوهرياً على المدارس الحديثة التي على النمط الأوروبي وتقول: إنه بقطع النظر عن كل ما ذكر، فإن العلوم الأوروبية الحديثة بعيدة عن الأمة، فهي لا تعرف «كيف بذرت بذورها وكيف نبتت واستوت... وأينعت وأثمرت... ولا وقوف لها على الغاية التي قصدت». وإذاً فالنتيجة المرتقبة هي «أن ناقلي العلوم الأوروبية، مع ما عرفوه من ضعف الأمة التي ينتمون إليها، ومن قوة الأمة التي ينقلون عنها، يكونون بين أمتهم كخليط غريب لا يزيد طباعها إلا فساداً».

فقد شيّد «العثمانيون والمصريون عدداً من المدارس على النمط الجديد وبعثوا بطوائف منهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون إليه من العلوم والمعارف والصنائع والآداب وكل ما سموه تمدناً». فماذا كانت النتيجة؟ ويجيب الأفغاني بعد أن يشير إلى تقليد المتخرجين في تلك المدارس وأعضاء تلك البعثات إلى أوروبا وفكرها وطريقة حياتها، يجيب قائلاً: «علمتنا التجارب... بأن المقلدين من كل أمة... يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس، بل يكونون... شؤماً على أبناء أمتهم، يذلّونهم ويحقّرون أمرهم... ويصير أولئك المقلّدون طلائع لجيوش الغالبين».

ثم تتساءل المجلة بعد ذلك عن الوسيلة الناجعة في علاج الأمة وإنهاضها، وتجيب: إن سبب الضعف والمرض هما انحراف الأمة عن أصول دينها الذي به نهضت في الماضي وبفضله سادت على الأمم. واذاً: «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته، ثم إرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نار الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة».

لا شك في أن القارئ قد شعر بأن مضمون هذه المقالة، سواء على مستوى التحليل أو على مستوى القبول والرفض، ما زال حياً بين ظهرانينا، كخطاب وكبرنامج واستراتيجيا. إن منطق المقالة منطق براغماتي واضح: إنها تطلب ما يؤتي ثماره في أسرع وقت. إن النهضة هنا تلخص في قضية واحدة هي النهوض لمقاومة خطر الاستعمار الأوروبي. وبما أن هذا الخطر محدق على الأبواب، بل هو مخيّم في بعض جنبات الدار، فإن الوقت لا يرحم، وليس هناك من وسيلة أقرب ولا أسهل من توظيف الرأسمال الموجود، الحاضر في القلوب (الدين)، للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر.

تلك قضية جمال الدين الأفغاني داعية الشرق إلى النهوض والوقوف في وجه الاستعمار الانكليزي، وهي قضية نبيلة بدون شك، تحمل معها معقوليتها ومشروعيتها، فهي من هذه الناحية ليست موضوعاً لا للمراجعة ولا للنقد. غير أن الخطاب الذي استعمله الأفغاني في هذه القضية ليس خطاب إثبات وحسب، بل هو خطاب نفي ورفض قبل أي يكون فيه إثبات. والنفي الذي لا يُرَتَّبُ على إثبات لا يفتح الباب أمام نفي النفي: أمام التقدم. وفي أصحاب هذا النوع من الخطاب قال الفيلسوف الألماني ليبنز: مثل هؤلاء «محقون فيما يثبتون، مخطئون في ما ينفون».

(٥)

بيــن واقعيــة أرسطــو وسلفيــة محمد عبــده!

قد يستغرب القارئ من هذا العنوان، وله الحق في ذلك: فما وجه العلاقة بين أرسطو، الفيلسوف اليوناني الأعظم، وبين الشيخ محمد عبده الذي اقتصر في دراسته واهتماماته الفكرية على العلوم العربية الإسلامية، فلم تكن له علاقة، لا من قريب ولا من بعيد، بأرسطو وفلسفته، ولا بالفلسفة عموماً. ثم ما وجه العلاقة بين «الواقعية»، وهي مصطلح فلسفي غربي حديث وبين السلفية، وهي مصطلح إسلامي قديم؟؟

ومع ذلك، فقد يقرنا القارئ على هذا الربط بين الرجلين والمصطلحين إذا هو نظر معنا إلى المسألة من زاوية مشكلة «الإصلاح السياسي»، بوصفه مشكلة «أزلية» اعترضت وتعترض كل من يتجه بتفكيره إلى البحث عن السبيل إلى إقامة نوع من العلاقة تنبني على العدل والإنصاف بين الناس عموماً، وبين الحاكمين والمحكومين خصوصاً. والحق أن هذه المشكلة ـ ولنسمها «المشكلة السياسية» ـ قد ظهرت منذ أن برزت الدولة كهيأة وسلطة تعلو على الأفراد، تمثلهم وتتصرف فيهم باسمهم، برضاهم أو بغير رضاهم. ومع ذلك، يمكن القول اعتماداً على تاريخ الفكر السياسي إن أول طرح نظري عميق لجوانب هذه المشكلة وأبعادها إنما نجده عند فلاسفة اليونان، وبالخصوص منهم أفلاطون وأرسطو. وما يهمنا هنا التنبيه إليه هو أن «قلب المشكلة» ناقشه أفلاطون من زاوية وناقشه تلميذه أرسطو من زاوية مختلفة، وأن وجهتي نظرهما، المختلفتين المتعارضتين اللتين مضى عليهما نحو أربعة وعشرين قرناً، نجدهما تتعاركان تحت جبّة محمد عبده في أوائل القرن العشرين، وفي نفوس وعقول كثيرين من رجال هذا القرن الحادي والعشرين. لقد وجد الشيخ محمد

عبده، في نهاية مطافه السياسي والإصلاحي، حلاً لهذه المشكلة في ذلك المصطلح الذي جمع فيه بين متناقضين: مصطلح «المستبد العادل»، وهو مصطلح يحيلنا إلى أفلاطون الذي انتهى من تحليله ومناقشته لمسألة الحكم العادل إلى القول: إنه لا يصلح أمر المجتمع ما لم يكن رئيس الدولة فيلسوفاً حكيماً. وبجنوح محمد عبده إلى هذه الوجهة من النظر، دون أن تكون له علاقة بأفلاطون، يكون قد رفض وجهة نظر أرسطو التي ردّ بها على أستاذه أفلاطون مؤكداً أن الإصلاح لا يكون بالاعتماد على شخص، مهما كان هذا الشخص حكيماً وعادلاً، لأنه لا شيء يضمن أن من سيأتي بعده سيكون مثله. ومن هنا ارتأى أرسطو أن الأضمن هو القانون وليس الشخص.

وتفصيل القصة كما يلي:

بنى أفلاطون نظريته السياسية على المماثلة بين قوى النفس الإنسانية التي هي عنده ثلاثة: قوة شهوانية منزلتها منزلة عموم الناس في المجتمع، أولئك الذي تكاد تنحصر حياتهم في إرضاء حاجاتهم من المأكل والمشرب والملبس. . . الخ؛ وقوة غضبية منزلتها منزلة الجند والحراس الذين تنحصر مهمتهم أو تكاد في حفظ نظام المجتمع والدفاع عن البلد وحدوده، وقوة عاقلة ومنزلتها منزلة رجال الفكر والفلاسفة، وهم الذين يتعاطون للمعرفة والبحث عن الحقيقة ويؤكدون على القيم الفضلى والمثل العليا. وبما أن الشخص الواحد لا يكون فاضلاً إلا إذا كانت قوته الغضبية فيه تكبح جماح القوة الشهوانية، فإن المدينة الفاضلة، تقتضي أن تكون الكلمة العليا فيها للقوة العاقلة التي تكبح جماح القوة الغضبية وتسخرها في الحدّ من شطط القوة الشهوانية، وتقيم التوازن بينهما. وبعبارة أخرى، لا يمكن أن تكون المدينة فاضلة إلا إذا تولى «العقل» فيها مهمة الحكم والتسيير. والعقل على هذا المستوى هم الفلاسفة الذين يتمّ إعدادهم ليكتسبوا المؤهلات الخلقية والفكرية التي تمكنهم من أن يتعلموا الفلسفة ويصبحوا حكاماً فلاسفة: «يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدونه تافهاً وغير خليق برجل حرّ، ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة، فيتفانون في خدمتها، ويقيمون صرحها عالياً في تنظيم مدينتهم».

كان أفلاطون قد درس أنواع الحكم حتى زمانه، فصنفها إلى أصناف ثلاثة:

١ ـ حكم الفرد الواحد، وقد يكون فاضلاً، وهو حكم الفيلسوف، غير أنه قد يكون منحرفاً، فيصير طغياناً.

٢ ـ حكم الأقلية، وقد يكون صالحاً، وهو حكم الأرستقراطية أو حكومة الأخيار، ويقابله حكومة القلة غير الصالحة، وهو حكم الأوليغارشية: حكومة أصحاب الثروات.

٣ ـ حكم الأكثرية، وقد يكون صالحاً ينظمه دستور، وقد يكون غير صالح لا يخضع للقانون، وهو حكم الغوغاء.

ناقش أرسطو الأصناف الثلاثة الصالحة من الحكم وفاضل بينها مبتدئاً بتحديد معيار تقوم على أساسه المفاضلة. والمعيار هنا هو إما «القانون» وإما «صلاح الشخص». وفي هذا المجال، قرر أرسطو ضرورة الاحتكام إلى القانون، فهو أسمى من أي شخص، سواء كان فيلسوفاً أو غير فيلسوف. ويبرّر ذلك بكون العلاقة بين الحاكم والشعب هي علاقة سلطة بين طرف يمارسها وطرف يخضع لها. وهذه العلاقة تختلف جوهرياً عن علاقات الخضوع الأخرى، مثل التي تقوم بين الأب رئيس الأسرة وبين الأبناء والزوجة والخدم، أو بين السادة والعبيد. فالدولة، كما يرى أرسطو، ليست أسرة كبيرة، بل هي جماعة من المواطنين تـنتظمهم أسر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعلاقة بين المواطنين والدولة ليست من جنس علاقة السادة بالعبيد، فالعبد ـ حسب ما كان عليه الحال عند اليونان ـ يعتبر من أدنى المخلوقات، وبالتالي غير كفء لأن يحكم نفسه بنفسه، ولهذا كان العبد آلة في يد سيده. أما علاقة الدولة بالمواطنين، فهي علاقة شراكة، ذلك لأن الدولة هي «هيأة اجتماعية تتألف من أعضاء متساوين تجمعهم رغبتهم المشتركة في أن يعيشوا أصلح حياة ممكنة».

ويضيف أرسطو: وإنما كان «أفضل القوانين أحسن من أصلح رجل» لأن أفضل الرجال لا يمكن أن يستغني عن القانون. وأما ما ذهب إليه أفلاطون من تفضيل «أصلح الرجال» بناء على تشبيه رئيس الدولة بالطبيب الذي يداوي المرضى، فرأي ينطوي على خطأ كبير في نظر أرسطو. ذلك أن العلاقة بين الطبيب والمريض ليست من جنس علاقة الحاكم بالمواطنين. فالطبيب يعطي الدواء، وهو وحده مسؤول، أما المريض فليس له إلا أن يذعن. هذا في حين أن العلاقة بين الحاكم والمواطنين هي علاقة سياسية وتستهدف كما قلنا تحقيق المساواة والحرية، ولا يمكن أن يتم ذلك بتنازل المواطنين عن مسؤولياتهم كما يفعل المريض. إن الرأي العام الذي يتسم بالرشد قلما يخطئ بينما يتعرض أحكمُ الحكام للخطأ. وإذاً فالحكم الصالح حقاً ـ يقول أرسطو ـ هو الذي يستند فيه الحاكم إلى القانون. أما الحكم الفردي الذي يتولاه الملك الفاضل كما تصوره أفلاطون، أي الفيلسوف، فيقول عنه أرسطو إنه حكم فاضل بدون شك، غير أن هذا الملك الفيلسوف سيكون عندما يتولى السلطة هو نفسه القانون، وفي هذه الحالة سيكون إلهاً بين البشر!

نأتي الآن إلى الشيخ محمد عبده، أحد رواد السلفية الحديثة الذين تفتحوا نوعاً من التفتح على الحضارة الأوروبية الحديثة التي صدمت العالم العربي والإسلامي ليس بأسلحتها ونزوعها نحو استعمار الأمم الأخرى فحسب، بل صدمته أيضاً بعلومها وتقنياتها وكل ما يطبع العالم الحديث ويفصله عن العالم القديم. لقد أحدثت هذه الصدمة المتعددة الأبعاد هزّة في نفوس العرب والمسلمين، فكان منهم من انتكص إلى الوراء قليلاً أو كثيراً للدفاع عن النفس والهوية والوطن، وكان منهم من دعا إلى الأخذ بالوسائل نفسها التي أخذ بها الغرب، والعمل مثلما عمل. . . وقد أطلق على هؤلاء اسم «الليبراليين» أو «الحداثيين»، بينما أطلق على الآخرين اسم «السلفيين».

وبخصوص المشكلة السياسية التي تهمنا هنا، رفع الليبراليون شعار الديمقراطية. أما المصلحون السلفيون فقد نادوا بالشورى بديلاً منها.

هنا سنلتقي بالشيخ محمد عبده يناقش «المشكلة السياسية»، فيقف موقفاً وسطاً بين أفلاطون وأرسطو، ولكن دون أن يكونا من مجال المفكر فيه لديه. لقد ارتأى أن الحكم لا بد فيه من استبداد. والاستبداد عنده نوعان: **الأول** «استبداد مطلق»، ويعني «تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون، وإن شاء خالفهما، فيكون اتباع النظام مفوضاً إليه وحده، إن أراد قام به وإن لم يرد لا يؤخذ عليه». أما النوع **الثاني**، وهو «الاستبداد المقيد»، فيعني «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الإمكان». ويضيف: «وهذا بالحقيقة لا يسمى استبداداً إلا على ضرب من التساهل، وإنما يسمى في عرف السياسيين «توحيد السلطة المنفّذة». الاستبداد المطلق ممنوع شرعاً لأن الشرع أوصى بالشورى، أما الاستبداد المقيّد «فهو غير ممنوع في الشرع ولا في العقل، بل هما على وجوبه»: إنه الشورى بالذات، الشورى التي تقوم على «مناصحة الأمراء»، وهي واجب شرعي. أما «كيفية إجرائها، فغير محصورة في طريق معيّن، فاختيار الطريق المعيّن باق على الأصل من الإباحة والجواز».

كان محمد عبده يعتبر المطالبة بالحريات الديمقراطية من طرف التيار الليبرالي المصري خطأً وخطراً. ففي مقالة له مشهورة كتبها بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» نجده يقرر بكل قوة وإصرار أن الحكم النيابي البرلماني لا يفيد، ولا يصلح لمصر ودول الشرق وإماراته، بل لربما كان ضرره أكثر من نفعه. والحكم الأمثل في نظره هو حكم «المستبد العادل»، فهو «يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً ما لا يستطيع النظام النيابي أو غيره عمله في قرون».

لم يكن محمد عبده مجرد شخص، بل كان أكثر من ذلك كثيراً، كان يعبّر عن وجهة نظر في الإصلاح أسسها مع الأفغاني لتتفرع إلى منهجين متمايزين ومتباينين، بل متناقضين أيضاً على مستوى طريقة العمل: تيار «الإسلام السياسي» الذي كان الأفغاني ممثله الأول في العصر الحديث، وتيار «السلفية الدينية الحديثة» التي كان الشيخ محمد عبده رائدها وداعيتها. وفي مقابل هذا وذاك تيار آخر يرى الإصلاح في الاقتداء بخطى الغرب والأخذ بقيمه التنويرية. كان ذاك في منتصف القرن التاسع عشر.

وهل تغيّر الوضع اليوم؟

(٦)

الديـن والسياسـة في إصلاحيـة الأفغانـي وعبـده: مراجعة نقدية

هناك ما يشبه أن يكون قانوناً عاماً يحكم العمل الدعوي، دينياً كان أو اجتماعياً أو سياسياً، يمكن التعبير عنه كما يلي: إن التعبئة، تعبئة الجماهير بلغتنا المعاصرة أو «العامة» بالمصطلح القديم، تنقلب إلى احتراق ذاتي إذا لم يتبعها تفريغ ملائم وسريع في المكان الملائم.

ذلك ما آلت إليه الدعوة الإصلاحية التي قام بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وهذا ما نريد بيانه في هذه المقالة.

إذا نحن نظرنا إلى الإستراتيجية البراغماتية التي اختارها جمال الدين الأفغاني، على ضوء دوافعها الظرفية، وجدناها استراتيجية سياسية محض. وكجميع الاستراتيجيات السياسية، فإنه من الممكن جداً إيجاد مبررات لها معقولة ومقبولة بالرجوع إلى الظرفية التي أملتها. ولكن خطاب جمال الدين الأفغاني كان يتجاوز مجال «السياسي» الظرفي بكثير، فهو خطاب إصلاحي، علاجي، يتبنّى لغة الطبيب. يفحص الأمة فيجدها مريضة، ويبحث عن أسباب المرض ويحددها تحديداً، ثم يبحث عن أنواع العلاج التي يحتمل أن تفيد في حالتها، فيختار دواء واحداً معيّناً ويرفض الباقي. وبقطع النظر عن أن «الإصلاح» في هذا الخطاب لا يعني الإتيان بشيء «جديد»، بل يعني فقط العودة إلى ما كان عليه الحال قبل «الفساد»، فإن ما يجب أن يشدّ اهتمامنا في خطاب جمال الدين الأفغاني هو أن ربطه الدين بالسياسة ربطاً براغماتياً بالصورة التي شرحناها من قبل قد أدى إلى نوع من التعالي بالسياسة

حولها إلى عقيدة، وذلك ما نريد بيانه من خلال المسائل الثلاث التالية:

١ ـ إن العلاج الذي اقترحه جمال الدين، وهو رجوع الأمة «إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته» ليس موضوع طعن ولا جدال إذا أخذ كجزء من مشروع للنهضة، بمعنى «الولادة الجديدة»، مشروع للتجديد والإصلاح داخل الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة. إن النهضة لا بد من أن تنطلق من الانتظام في التراث، ولكن لا انتظام براغماتياً ظرفياً وسطحياً، كل ما يحمله من زاد هو الشعارات ومخاطبة الوجدان، بل انتظاماً اجتهادياً يرتفع بوسائله ومقاصده إلى مستوى العصر وتحدياته. إن الإصلاح الديني يجب أن لا يخضع للظرفية السياسية وحاجاتها المباشرة، فيتحول إلى مجرد توظيف سياسي للدين يكتفي بالعموميات في بيان مقاصده ومكارمه. ولعل هذا ما أدركه الشيخ محمد عبده، إذ عدل عن منهج جمال الدين الأفغاني، ولكنه وقع هو الآخر في ما كان يجب عدم الوقوع فيه، كما سنبين لاحقاً.

٢ ـ إن لجوء جمال الدين الأفغاني إلى التوظيف السياسي للدين لمناهضة الغرب، وابتعاده، بل واستبعاده، لفكرة الإصلاح الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي، جعله ينظر إلى من كانوا يخالفونه الرأي في طريقة مناهضة الغرب ووسائل تحقيق النهضة، لا بوصفهم خصوماً سياسيين وحسب، بل أيضاً ـ وهذا هو مكمن الخطأ ـ بوصفهم خصوماً للدين وأعداء للإسلام وعملاء للغرب[١٠]. لقد ألبس جمال الدين رأيه السياسي لبوساً دينياً، فطابق بين السياسة والدين وجعل منهما ماهية واحدة، فصار الخصم السياسي في نظره خصماً دينياً، لا بل خصماً للإسلام نفسه، وبالتالي لأمة الإسلام ككل. لقد كان هناك فعلاً من معاصري جمال الدين من كان موقفهم من الغرب موقف انبهار واستلاب. ولكنه لم يتعامل معهم على أساس ما يوصي به الدين ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة**﴾[١١] ولم يعتبر فيهم استراتيجية الرسول عليه السلام مع ﴿**المؤلفة قلوبهم**﴾[١٢] هذا في الوقت الذي لم يكن فيه «تأليف القلوب» يتطلب من جمال الدين لا مالاً يوزعه ولا غنيمة يقسمها، وإنما فقط شيئاً من ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[١٣]. لقد فعل العكس تماماً، إذ رماهم باتهامات بالغة وجرحهم ووضعهم في موقع الخصم له، والحال أن مصلحة الأمة كانت تقتضي

(١٠) انظر الفصل السابق، ص ٣٥ من هذا الكتاب.

(١١) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(١٢) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.

(١٣) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

التغاضي عن كل ما يعمّق الفرقة ويعرقل جمع الشمل.

٣ ـ لقد وظف جمال الدين الأفغاني الدين من أجل السياسة كما بيّنا، مما ابتعد بمشروعه الاستنهاضي عن النهضة، بمعنى الإصلاح والتجديد، وانزلق به إلى منطق السياسة. ولكن المنطق السياسي عند جمال الدين كان ضعيفاً، إن لم نقل منعدماً بالمرة: لقد جند جمال الدين نفسه لحمل أمم الشرق على النهوض ضد الغرب المستعمر، وأيضاً ضد حكامها الذين يهادنون الغرب ويتعاونون معه، ولكنه لم يكن يمتلك أي مشروع سياسي بديل! فماذا بعد النهوض والثورة؟ وما شكل الحكم الذي يجب إقامته؟ هل حكومة للعالم الإسلامي بأجمعه تحت الخلافة العثمانية أم حكومة إقليمية في كل قطر من الأقطار العربية الإسلامية ترتبط بغيرها من حكومات بلاد الإسلام بروابط ما؟ وما نوع هذه الروابط؟ وما هي الطريقة التي يجب اعتمادها في اختيار الحكام. . . الخ؟ تلك أسئلة لا نجد لها جواباً عند جمال الدين.

لقد رفض رفضاً صريحاً عنيداً الديمقراطية الغربية ومجالسها النيابية بدعوى أن الشعوب الإسلامية متخلفة، وأن الانتخاب على الطريقة الأوروبية لا يمكن أن يسفر إلا عن مجالس لا تمثل الأمة ولا أهدافها ولا مصالحها الحقيقية. ولذلك وجدناه يتعامل مع حكام بلاد الإسلام في ذلك الوقت على اختلاف منازعهم ومشاربهم، وكان مطلبه الوحيد من هؤلاء هو الوقوف معه في وجه الإنكليز (دون غيرهم من الدول الاستعمارية الأخرى!). وهذا ما يبرّر ادعاء بعض المؤرخين أن إساءة الإنكليز إلى الأفغاني كانت من أقوى الدوافع له إلى حركته. ومهما كان الأمر، فهو لم ينجح بطرد الإنكليز، لا باستنهاض شعوب الشرق ولا بإقناع حكامها.

غير أن دعوة جمال الدين إذا كانت قد فشلت في تحقيق ما كانت تطمح إليه، فإنها نجحت ـ بمعنى ما من المعاني ـ بما كانت ترفضه ولا تؤمن به: لقد كان جمال الدين يرفض فصل الدين عن السياسة مؤمناً بأن أقرب طريق إلى التعبئة السياسية للأمة الإسلامية هو توظيف الدين فيها، وفي الوقت نفسه كان يرفض الوطنية والفكرة القومية، مقرراً أن «جنسية المسلمين» في دينهم، وأن «جامعة الدين» فيهم أقوى وأبلغ من أية رابطة أخرى! ومع ذلك، فقد تخرج على يده، وفي إطار حركته ودعوته، زعماء سياسيون يمارسون السياسة بعيداً عن الدين ويركّزون على الوطنية والفكرة القومية في تعبئة الشعب للنهوض والمقاومة والتحرر، مثل سعد زغلول ومصطفى كامل في مصر وآخرين. أما تلميذه وصاحبه محمد عبده، فقد اتجه اتجاهاً آخر، ليس من نوع «فصل السياسة عن الدين»، بل من نوع آخر مناقض تماماً لاتجاه الأفغاني: أقصد بذلك: توظيف السياسة من أجل الدين!

إن تجربة محمد عبده السياسية، قد جعلته يقتنع، بسبب أنواع العثرات والفشل التي عاناها، بأن طريق النهضة يجب أن يبدأ بإصلاح تدريجي عام يشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة. وقد سار على هذه السبيل بعد افتراقه مع أستاذه جمال الدين. ولكنه بدل أن يقتصر على التخلي عن مسلك الأستاذ القائم على توظيف الدين في السياسة قفز إلى النقيض من ذلك تماماً، فعمل على توظيف السياسة من أجل الدين، والدين عنده هو «الإصلاح»، إصلاح مؤسساته في مصر، مثل الأزهر والأوقاف. . . الخ. ومن أجل تحقيق هذا الإصلاح الديني «القومي» المحدود لم يتردد في التعامل مع اللورد كرومر، الحاكم الانكليزي في مصر، معتقداً أن الانكليز لن يقفوا في وجه إصلاح المؤسسات الدينية ما دام ذلك لا يمسّ مركزهم السياسي. وكما تعامل مع الإنكليز تقرّب إلى الخديوي إسماعيل (ملك مصر آنذاك) واقترح عليه أن يتجه بالإصلاح إلى المؤسسات الدينية «التي لا شأن للإنكليز بها»، وبالتالي لا يعترضون على إصلاحها.

اقتنع الخديوي بذلك في بداية الأمر، فبدأ بالأزهر، ولكنه تراجع عندما وقف شيوخ هذه المؤسسة ضد الإصلاح وضد محمد عبده نفسه الذي اتهموه بالكفر. ثم لما ساءت علاقة الشيخ عبده مع الخديوي إسماعيل عمد إلى تمتين علاقته بالانكليز، وباللورد كرومر خاصة، اتقاء لبطش الخديوي وأملاً في الضغط عليه لقبول الإصلاح. وكان من الطبيعي أن يثير هذا المسلك البراغماتي الواقعي الذي يقوم على الانتهازية السياسية سخط معظم الفاعلين في الساحة المصرية آنذاك. وهكذا وقف ضده الوطنيون لأنه تعاون مع عدوهم وعدو مصر: الانكليز. ووقف ضده الأزهريون لأنهم رأوا في دعوته إلى إصلاح الأزهر مساً خطيراً بكيانهم الفكري والمادي. ووقف الخديوي ضده لأنه كان يتجاوزه ويرى أن السلطة الحقيقية في يد الانكليز، ويعتقد أنهم سيكونون أكثر استعداداً لقبول «الإصلاح». وإذا أضفنا إلى ذلك كله تشكيك الشيخ محمد عبده في جدوى الحريات الديمقراطية والحياة النيابية وحلمه بـ «المستبد العادل» أدركنا مدى اتساع دائرة خصومه.

وبعد، فإننا لا نرمي من وراء الملاحظات السابقة إلى التقليل من أهمية الدور الكبير الذي قام به جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في حركة النهضة العربية الحديثة، ولا من فضلهما عليها وتضحياتهما من أجلها. . . ولكننا الآن، وقد دخلا التاريخ من بابه الواسع، في حاجة إلى استخلاص الدرس من حركتهما ونضالهما، من صوابهما وأخطائهما. والدرس الذي يفرض نفسه علينا، من منظور تاريخي، هو أن استراتيجيا توظيف الدين من أجل السياسة كما فعل الأفغاني، أو توظيف السياسة من أجل الدين كما فعل محمد عبده، هي نفسها الإستراتيجية التي سلكها الزعماء

السياسيون في الإسلام منذ «ظهور الخلاف»، أي منذ أواخر عهد عثمان، سواء منهم أولئك الذين كانوا يقبضون على دفة الحكم بكل جبروت واستبداد أو أولئك الذين ثاروا ضدهم وخرجوا عليهم مستنكرين معارضين، وهي نفسها الاستراتيجية التي يتبناها ما يسمى اليوم بـ «الإسلام السياسي». إنها استراتيجية إن أدت أحياناً إلى تحالف الحاكم مع «رجال الدين»، فإنها تنتهي إلى انقلابه عليهم، وهي إن أفادت أحياناً في التعبئة السريعة للعامة في ظروف الركود والأزمة، فإنها غير ذات مفعول على المدى الطويل، بل كثيراً ما تكون النتائج سلبية تماماً. إن مثل هذه التعبئة تنقلب إلى احتراق ذاتي إذا لم يتبعها تفريغ ملائم وسريع في المكان الملائم.

(٧)

«السلفيـــة الوطنيـــة» فـــي المغـــرب: خصوصيـــة تجربـــة

تحدثنا في الصفحات السابقة عن مفهوم الإصلاح كما يمكن قراءته، من وجهة نظر نقدية، في المرجعية التراثية العربية الإسلامية وضمنها الفكر الإسلامي الحديث الذي كان الأفغاني وعبده من أبرز رواده ومؤسسيه. كان حديثنا عاماً، وفي الوقت نفسه مركّزاً على التجربة المصرية بوصفها التجربة التي من جوفها خرج محمد عبده بعد ما أودع فيها جمال الدين الأفغاني من بذور ولقاح. ومع ذلك فالتجربة المصرية، إن كانت قد شكلت «المركز»، فإنها لم تنتقل كما هي إلى جميع الأطراف، بل كانت هناك خصوصيات لعل أبرزها وأجدرها بالتنويه هي تجربة «السلفية الوطنية» في المغرب التي عبّر عن خصوصيتها علال الفاسي، ليس في كتاباته فحسب، بل في عمله السياسي أيضاً بوصفه زعيم الحزب الذي قاد النضال الوطني من أجل الاستقلال. ولعل أهم ما يميّز هذه التجربة هو أنها لم تعان من التناقض الذي عانته التجارب السلفية الأخرى، بين الوجهة السلفية والوجهة الحداثية، بل قادت هي نفسها معركة التحديث، كما سيتضح في الفقرات التالية.

الواقع أننا عندما عرضنا في الصفحات السابقة لدعوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، نظرنا إليها من خلال علاقة الرجلين بالأطراف التي احتكا بها فكرياً وسياسياً في المشرق وفي مصر بصورة خاصة. وهذا يعني أن الأخطاء السياسية التي ارتكبتها حركة الأفغاني وعبده كان مفعولها محصوراً، في الغالب، في موطن الدعوة الرئيسي: المشرق ومصر بصورة أخص. أما في المغرب العربي، والمغرب الأقصى بصفة خاصة، فالأمر يختلف.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المغرب، كان دائماً، يتلقى الأفكار الجديدة والتيارات الأيديولوجية من المشرق، ولكن ما إن يستوطن الوافد من الأفكار والدعوات في الأرض المغربية حتى تنزع عنها لباسها «الخلافي» المشرقي لتتكيف مع ظروف المغرب وحاجاته الخاصة، فتظهر في صورة جديدة تماماً.

وهكذا، فالتيارات الفكرية النهضوية، السلفية منها والليبرالية والقومية، التي تعرَّف المغاربة على آرائها وأطروحاتها، عبر المجلات والجرائد والأسفار والاتصالات المباشرة، كانت تؤخذ دائماً من وجهها الإيجابي الوطني النهضوي التحرري. أما الوجه الآخر الذي يعكس الخصومات السياسية والأيديولوجية، فلم يكن يعني المغاربة في شيء، بل لربما لم يكونوا يدركون من أمره شيئاً ذا بال. وهكذا كانت آراء محمد عبده تُقرأ في المغرب جنباً إلى جنب مع آراء الزعماء الوطنيين والدعاة النهضويين في مصر وسوريا والعراق، أمثال سعد زغلول ومصطفى كامل ولطفي السيد وسلامة موسى والكواكبي. . . الخ. كان هؤلاء يُقرأون لا كمعبّرين عن تيارات فكرية متباينة أو أحزاب سياسية متخاصمة، بل فقط كمبشرين بالنهضة والإصلاح والتقدم والتحرر، الشيء الذي يجعل هذه الأفكار تعيش علاقات جديدة في المغرب، علاقات سلمية، بل علاقات تزاوج واندماج.

ذلك ما حصل لسلفية محمد عبده حينما انتقلت إلى المغرب. لقد لبست لباساً آخر تماماً، وإذا شئنا الدقة قلنا إن جميع المآخذ التي سجلناها في الصفحات السابقة على مسلكية الأفغاني وعبده: من توظيف براغماتي للدين لصالح السياسة على طريقة جمال الدين، ومن اللجوء إلى المهادنة السياسية أملاً في إزالة العوائق التي تقف أمام الدعوة على طريقة محمد عبده، أو من تشكيك في الحريات الديمقراطية وجدوى الحياة النيابية، أو من التزام التحفظ والحذر في اقتباس أفكار الحداثة الأوروبية، أو من الدخول في تناقض وصراع مع الحركات الوطنية والليبرالية. . . الخ، كل هذه الجوانب السلبية التي أبرزناها في دعوة الأفغاني وعبده في المشرق العربي، لم تنتقل مع الدعوة السلفية النهضوية إلى المغرب، بل بالعكس إن أفكار محمد عبده الإصلاحية في مجال العقيدة والسلوك الديني والتربية والتعليم قد اندمجت هنا في المغرب مع أفكار زعماء الوطنية ودعاة التجديد والتحديث المصريين والسوريين واللبنانيين وغيرهم، في حركة فكرية سياسية واحدة تقمصت خصوصية وضعية المغرب وظروفه وحاجاته وتطلعاته، فأنتجت ما عبّر عنه أحد رجالها وزعمائها علال الفاسي بـ «السلفية الوطنية» تارة، و«السلفية الجديدة» تارة أخرى.

يقول علال الفاسي في كتابه **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**[١٤]:

«وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية في المغرب أن يتجاهل المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا. ومن الحق أن نؤكد بان امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معاً. ومن الحق أن نؤكد أن الأسلوب الذي اتبع في المغرب أدى إلى نجاح السلفية إلى درجة لم تحصل عليها حتى في بلاد عبده وجمال الدين الأفغاني. ثم يضيف: «ولم تكن هذه الحركة قاصرة على الدعوة ضداً على الخرافات، بل تجاوزتهما لحث الشعب على العلم والدعوة إلى إصلاح شامل ومقاومة الجمود في فروع الحياة. والذي ينظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا كلها يجد أنه لم تقم ثورة مفيدة في بلد ما إلا سبقتها دعوة للرجوع للماضي البعيد. ذلك أن الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء كثيرة وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة. والتحرر منها هو تخفيف يسهل السير إلى الأمام بخطى واسعة. وإزالتها من الطريق تفتح أفقاً عالياً يهدي السائرين إلى الغاية الصحيحة التي يجب أن يوجهوا أنفسهم إليها».

وهكذا، يضيف علال الفاسي: «فلئن كانت السلفية في باعثها الحنبلي ترمي لتطهير الدين من الخرافات التي ألصقت به والعودة إلى روح السنّة المطهرة، فإنها لا تقصد من وراء ذلك إلا تربية الشخصية الإسلامية على المبادئ التي جاء بها الإسلام بصفته المتكفل بصلاح الأمة في دينها ودنياها... وبذلك فهي حركة تتناول نواحي المجهود الفردي لصلاح المجتمع، وتتطلب فتح الذهن البشري لقبول ما يلقى إليه من جديد، وقياسه بمقياس المصلحة العامة... ولكن هذا الإعداد الفردي لا يقصد منه إلا تقوية التضامن بين الجماعة الإسلامية على أساس الإخاء الإسلامي أولاً، والإنساني ثانياً، وذلك ما يستوجب كثيراً من التسامح مع المخالفين في الوقت الذي يدعو للوقوف صفاً واحداً في الدفاع عن الإسلام، وعن الأمم الإسلامية كلها. والدفاع عن الإسلام وأممه يستدعي بالطبع قبول المبادئ التي تعطي للفرد حرية العقيدة وحرية الفكر، وتعطي للأمم الحق في تقرير مصيرها، واختيار النظم التي تريدها. وحرية العقيدة تستوجب حرية التألب من أجلها والتجمع النضالي عنها بالوسائل المشروعة السلمية. وتقرير المصير واختيار النظم يستوجب حرية الجماعة في التعبير عن رأيها وإبداء ما تريده من أشكال الحياة، وكلا الأمرين لا يتم إلا بطريق التنظيم الذي جاء به العصر من جمعيات وأحزاب ونقابات».

---

(١٤) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (القاهرة: مطبعة الرسالة، [١٩٤٨]).

والسلفية الجديدة «ترى من الواجب أن لا يبتعد المسلمون عن القانون المستمد من الشريعة، وللوصول إلى ذلك يجب العمل على أن يصبح منظوراً للفقه الإسلامي أصولاً وفروعاً كمادة لتشريع مدني عام. . . ولكن هذه الأشياء لا يمكن أن تتحقق في الحكومة المسلمة إلا إذا خضع هذا الاجتهاد الجديد في التشريع لنواب أكفاء ضمن مجلس تختاره الأمة ويصبحون فيه مكان أهل الحل والعقد الأولين. ومعنى هذا أنه لا بد من اتباع النظام الدستوري المبني على حكم الشعب بواسطة من يختارهم من نوابه الأكفاء».

ويوضح علال الفاسي رأي «السلفية الوطنية» في مسألة نظام الحكم، فيقول في كتابه **النقد الذاتي**(١٥): «إن من أسباب كل ما جرى في وطننا من اضطرابات (قبل الحماية الفرنسية) راجع إلى كون جلالة الملك مسؤولاً مباشرة أمام الشعب، وذلك ما أحدث في بلادنا كثيراً من الثورات التي كان يمكن الاحتراز عنها لو أن الوزارة المغربية أخذت صبغتها الديمقراطية فبدأت تتحمل هي مسؤولية أعمالها. . . ونحن نعتقد أن المسؤولية الوزارية خير حلّ للمشاكل التي تعرض لأنظمة الحكم، وهي ضرورية لكل الحكومات، سواء كانت ملكية كما هي بلادنا، أو جمهورية مثل فرنسا وغيرها. إن الحكم يجب أن يكون مبنياً على أساس الاشتراك المقبول بين الأمة ورؤسائها. وبهذا وحده يتم تحقيق الحق ومعارضته للقوة، لأن الحق معناه إلجام القوة عن طريق العقل، فهو بذلك سلطة أخلاقية تعارض السلطة الجسمية». وهكذا: «فحق الأمة في أن تحكم نفسها بنفسها يتفق تماماً مع حقها في أن تختار من تنيبه في تسيير شؤونها، ومن حقها كذلك في الاستقرار الحكومي والتمتع بالنخوة الوطنية والشعور بالرضى عن الأشخاص الذين يمثلونها. وكل هذه الحيثيات، إلى جانب ما قدمناه، تصل بنا لنقطة واحدة هي ضرورة المراقبة الشعبية لأعمال القائمين بالحكم، وهذه المراقبة حق لكل مواطن، ذكراً كان أو أنثى». وهذه المراقبة يجب أن يضمنها الدستور، «ويمكننا أن نعتبر أنفسنا منذ الآن (عام ١٩٥٢) في الاتجاه الملكي الدستوري، وذلك ما يفرض علينا الالتفات إلى الذين سبقونا في هذا المضمار وهم الانجليز... ولا بد أن نعير التفاتاً مهماً إلى بلاد الديمقراطيات الشعبية وما قامت به من أعمال... يجب أن نستفيد من كل التجارب الإنسانية، إذ ليس في الدنيا نظام باطل كله ولا حق كله».

واضح مما تقدم أن السلفية الوطنية الجديدة في المغرب تقبل، بل تطالب، بكل ما تدعو إليه سلفية محمد عبده، ولكنها لا ترفض ما ترفضه، بل تقبله وترغب فيه

(١٥) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٢).

وتراه ضرورياً. إنها لا ترى تناقضاً بين الإصلاح الديني ونشر التربية والتعليم، وبين إقرار الحريات الديمقراطية والحياة النيابية الدستورية والأخذ بقيم الحداثة ووسائل التحديث من جهة، ولا بين الوطنية الإقليمية، وبين الفكرة القومية العربية والجامعة الإسلامية من جهة أخرى.

لعل القارئ يتساءل ما الذي جعل السلفية في المغرب تتبنى هذه الأفكار، بينما ترفضها في بلاد أخرى من العالم العربي؟

الواقع أنه سيكون من الخطأ اختزال الجواب عن هذا السؤال في عامل واحد. ومع ذلك فإننا نعتقد أن للعامل التالي دوراً مهماً يستحق أن يبرز.

يفتخر المغاربة عادة بأنهم يتمتعون بالانسجام والوحدة على مستوى الهوية الدينية: فهم جميعاً: مسلمون، سنّة، مالكيون. وهذا له دور كبير في الموضوع الذي نحن بصدده. ولكن يجب أن نضيف أن الفقه المالكي في المغرب قد ركّز على فكرة المصلحة العامة في فقه الإمام مالك، إضافة إلى تبنّي مبدأ المقاصد، وهي فكرة برزت بصورة واضحة مع ابن رشد في مؤلفاته حول الدين، والعقيدة بالخصوص، لتتبلور في نظرية متكاملة في الفقه مع الإمام الشاطبي. وعلال الفاسي تبنّى اتجاه الشاطبي، فبنى اجتهاده الديني على فكرة المقاصد.

(٨)

السلفيـــــة غيـــر... والماضويـــــة غيـــر!

عرضنا في الصفحات السابقة لمفهوم «الإصلاح» كما راج في المرجعية التراثية العربية الإسلامية قديماً وحديثاً، فأبرزنا بعض الخصائص والمحددات وقمنا بمراجعة نقدية. . . ثم ختمنا بقول خصصناه لـ «السلفية الوطنية» عند علال الفاسي أحد علماء جامعة القرويين في فاس وزعيم الحركة الوطنية المغربية على عهد الحماية الفرنسية. وقد أبرزنا خصوصية هذا النوع من الفهم الوطني للسلفية، من حيث إنه يختلف عن أنواع أخرى من الفهم التي تجعل من السلفية «ماضوية»، أي الرجوع إلى الماضي والتمسك به لذاته، واعتبار سلوك السلف نموذجاً صالحاً لكل وقت ولكل مكان، كما هو شأن التيار الحنبلي المتشدد المنسوب إلى ابن تيمية (مع تجاوز في كثير من الأحيان) وإلى ابن عبد الوهاب من بعده، وبالخصوص أتباعه المتشددين الذي طبعوا مذهبه بـ «الجمود على التقليد»، فجعلوا السلفية مذهباً «ماضوياً» حتى الأعماق.

إن ما تتميز به «السلفية الوطنية» عند علال الفاسي هو أنها أقرب ما تكون منهجاً منها إلى أن تكون مذهباً. وهذا واضح من قوله: «والذي ينظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا كلها يجد أنه لم تقم ثورة مفيدة في بلد ما إلا سبقتها دعوة للرجوع للماضي البعيد. ذلك أن الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء كثيرة وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة. والتحرر منها هو تخفيف يسهل السير إلى الأمام بخطى واسعة. وإزالتها من الطريق تفتح أفقاً عالياً يهدي السائرين للغاية الصحيحة التي يجب أن يوجهوا أنفسهم إليها».

وإذاً فالرجوع إلى نقطة مضيئة في الماضي ليس من أجل الماضي نفسه، بل من

أجل التحرر مما تراكم من انحرافات و«ظلمات» في المسار الذي يفصل الحاضر عن تلك النقطة المضيئة. إنه نوع من «خطوتين إلى الوراء، خطوة إلى الأمام». والهدف من هذا الرجوع ليس التثبت عند نقطة في الماضي ولا الجمود فيها، بل الهدف هو الانتظام فيها من أجل مواصلة المسيرة من جديد في الاتجاه الذي يمدّ المستقبل الآتي بسند من المستقبل الماضي: أعني المستقبل الذي كان مشروعاً للتقدم في الماضي قبل أن تجهضه الانحرافات والجمود والانكسارات.

بهذا المعنى يمكن القول مع علال الفاسي، فعلاً: «إنه لم تقم ثورة مفيدة في بلد ما إلا سبقتها دعوة للرجوع للماضي البعيد». والمقصود بالماضي «البعيد» ليس بالضرورة ذاك الذي يمتد بعيداً عن الحاضر بقياس الزمن، بل المقصود ذاك الذي يقع بعيداً عن الحاضر بقياس التقدم والتخلف، إذا جاز استعمال هذا التعبير هنا.

إن الارتباط بهذا النوع من الماضي/ التراث، الذي يعاد بناؤه لتطهيره مما لصق به من رسوبيات عوادي الزمن، أعني الانحرافات والانتكاسات الداخلية والهجومات والضغوط الخارجية، هو عمل منهجي، سواء تعلق الأمر بإعادة قراءة الماضي أو بالبحث عن أرضية وطنية لتشييد المشروع المستقبلي. وكما هو الشأن في ما ورد في القرآن الكريم من التصريح، في مناسبات عديدة، بانتظام الإسلام في تراث شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام، صاحب الدين الحنيف، مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل وفي الوقت نفسه مهيمناً عليه[16]، فإن منهج حركة الإصلاح التي تشكل جوهر الدعوة المحمدية، والتي عبّر عنها القرآن على لسان النبي شعيب بقوله: ﴿**إِنْ أُرِيدُ إِلا الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ**﴾[17]، كان يقوم على مقاومة انحرافات الحاضر ومظالمه بتوظيف هذا النوع من السلفية المنهجية.

وإذا نحن أردنا شرح الجانب المنهجي في هذا النوع من السلفية، من خلال تموّجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، أمكن القول باختصار: إنه عندما يبلغ الصراع بين «القديم» و«الجديد» في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة لـ «الجديد»، المناضلة من أجله، إلى البحث في الماضي «البعيد» عن «أصول» تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس «الجديد»

---

(١٦) **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ [القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨].

(١٧) نفس المرجع، «سورة هود،» الآية ٨٨.

الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير يبدو وكأنه انحراف عن «الأصول» وخروج عنها، فيغدو مداناً، لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك. وإذاً فسؤال الإصلاح، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد «الأصيل» ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي. وفي هذه الحالة تقوم قوى «التجديد» بتضيق الخناق على قوى «التقليد» وبمحاصرتها من كل الجهات. إنها إذ تحاربها بما يفرزه الصراع من عوامل التطور والتقدم تعمل جاهدة على عزلها عن الماضي وسحب بساطه من تحتها، إذا جاز لنا هذا التعبير.

نجد هذا الجانب المنهجي واضحاً في النهضة العربية الأولى التي حققها الإسلام عند ظهوره أول مرة في الجزيرة العربية. إننا وإن كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة، مجتمع مكة وما حولها بصفة خاصة، فإن المصادر المتوافرة، والقرآن على رأسها، تؤكد أنه كان هناك في الجزيرة العربية، قبيل ظهور الإسلام، نوع من القلق الاجتماعي والميتافيزيقي معاً، عبّر عن نفسه في شكل صراع حول العقيدة الدينية. أما طرفا هذا الصراع فهما الملأ من قريش، ساداتها وأغنياؤها من جهة، وأفراد احتفظ لنا التاريخ بأسماء عدد منهم أطلق عليهم اسم «الحنفاء».

كان هؤلاء يمثلون «التجديد» ويدعون إليه ويشكلون «الأم الحبلى» به، بينما كان المالكون للسلطة، سلطة المال والجاه والنسب والحسب ومن كان تحت نفوذهم من العامة، يمثلون «التقليد»، يتمسكون به ويشكلون قوته. كانت عقيدة «التوحيد» التي كان يبشر بها الحنفاء، تجديداً على مستوى الدين، أي خروجاً عن السائد المألوف، بينما كانت عبادة الأصنام التي تمسك بها الملأ من قريش تقليداً، أي احتفاظاً وتمسكاً بالموروث المباشر. ومع أن أمور الدين لا تخضع دوماً للتفسير الاجتماعي، نظراً إلى الاستقلال النسبي الواسع الذي يتمتع به كشكل من أشكال الوعي العليا التي لا تتقيد بزمان ولا بمكان، فإنه يمكن القول مع ذلك إن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء كانت، بصورة ما، تعبيراً عن رفض سلطة الملأ من قريش التي كان هؤلاء يلتمسون السند لها من الأصنام التي كانوا يرعونها ويشدون العامة إليها. إن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء والتي تربط كل أنواع السلطة بإله واحد غير مشخص، ولكن موجود في كل مكان دون أن يتخذ لنفسه مكاناً معيناً، كانت تنطوي في واقع الأمر على رفض كل سلط مشخصة، ليس تلك التي تنسب إلى الأصنام فقط، بل أيضاً، وهذا هو المضمون الجوهري للدعوة، تلك التي كانت بيد

«الأصنام» من بني البشر الأحياء: سادة قريش وزعماؤها.

ومهما يكن من شأن المضمون الاجتماعي الذي يمكن إعطاؤه لحركة الحنفاء قبيل الإسلام، فإنه لما لا شك فيه أن هؤلاء كانوا يمثلون قوى التجديد في محيطهم الاجتماعي التاريخي، وأن خصومهم كانوا يمثلون قوى التقليد. وهذا ما أكده ما حصل في ما بعد، أعني ظهور الإسلام. لقد ذهب الإسلام بالدعوة الحنيفية إلى أبعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كل مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضار مع قوى التقليد، القوى المحافظة ذات السلطة في الحاضر والمتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، أي بعقيدة الآباء، متخذين شعاراً لهم قولهم: ﴿**حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا**﴾[١٨]. وبدلاً من أن يتجه الإسلام إلى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر، أو يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح على العكس من ذلك شعار الرجوع إلى «الأصل»، إلى دين إبراهيم جد العرب، ولكن لا من أجل استعادته كما كان تاريخياً، بل من أجل الارتباط به كتراث «أصيل»، أي كما كان في الأصل قبل تحريفه، والارتكاز عليه لتحقيق قفزة تاريخية يتم من خلالها وبواسطتها تجاوز عبادة الأصنام إلى دين جديد سيحطم أصحابه الأصنام ويقضون على سلطة حماتها بمجرد انتصارهم النهائي على الملأ من قريش. وفي ذلك تحطيم للعلاقة العضوية التي كانت قائمة بين السلطة الروحية التي كانت للأصنام والسلطة المادية التي كانت لحماتها وسدنتها والمكرسين لعبادتها.

وابتداء من ذلك النصر الحاسم، فتح مكة، انطلقت النهضة العربية الأولى، بواسطة الإسلام وتحت رايته، تغزو الحاضر وتبني المستقبل . . . وذلك بعد أن تم حلّ مشكلة الماضي باحتوائه احتواء، لا ككل وتفاصيل، بل «أصل». لقد تم تكثيف الماضي العربي كله في نقطة واحدة هي ﴿**ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل**﴾[١٩]. أما حياة العرب بعد ملة إبراهيم وابنه إسماعيل فـ «جاهلية». والجاهلية في الاصطلاح الإسلامي لا تعني الجهل فقط، بل تعني أيضاً كل ما يرافق الجهل أو يترتب عنه من فوضى في جميع المجالات، إنها: العدم التاريخي، إن صح هذا التعبير. لقد انطلقت الدعوة الإسلامية والنهضة العربية الأولى من الانتظام في تراث، ولكن لا لتتثبت عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد.

ذلك كان مضمون الإصلاح في النهضة العربية الأولى التي أوقدها الإسلام

---

(١٨) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ١٠٤.

(١٩) نفس المرجع، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

وقادها، وتلك هي آليته المنهجية، وذلك ما كان يعنيه الرجوع إلى «سيرة السلف الصالح» قبل أن ينطفئ نورها ليترك المجال للإحباط يفعل فعله في نفوس كثيرين، وبالخصوص منهم الذين تحولوا إلى «مقلدين»، لهذا السبب أو ذاك، يناهضون كل تغيير ولا يرون في المستقبل إلا «غربة الإسلام»، و«نقص الإسلام»... الخ، كما بيّنا سابقاً (**فكرة لـ «الإصلاح»، في حاجة إلى إصلاح**، ٣/ ٨/ ٢٠٠٤). وإذا كان كثير من هؤلاء قد دفعوا إلى هذا النمط من الإحباط واليأس بفعل مآسي «الفتنة الكبرى» التي كانت آثارها النفسية والمادية تملأ أفقهم وتحجب عنهم إمكانيات التجاوز، فإن قوى التجديد شقت لنفسها طريقاً لتجاوز المحنة/ المأساة بطرح شعارات تفتح الطريق لرؤية إمكانات المستقبل، من خلال الرد العقلاني على الجبر الأموي والتكفير الخارجي كما سبق وأوضحنا في مناسبة سابقة (٢٥/ ٥/ ٢٠٠٤). والنتيجة قيام كتلة تاريخية فتحت الباب واسعاً لقيام حضارة عربية إسلامية زاهرة مزدهرة كانت هي الأرضية التاريخية التي تأسست عليها النهضة الأوروبية الحديثة.

والآن، وبعد الفراغ من الكلام في المرجعية التراثية العربية الإسلامية، يبقى علينا أن نقوم بتدشين «قول مختلف» عن الإصلاح في المرجعية الأوروبية، وستكون البداية الكشف عن دور «السلف العربي» في تأسيس هذا الإصلاح.

القسم الثاني

فكـرة الإصـلاح فـي المرجعيـة الأوروبيـة

(٩)

ترجمـــة القـــرآن إلــى اللاتينيـــة ودورهـــا المرجعـــي في الإصـــلاح فـــي أوروبـــا

يتميز التيار الليبرالي والحداثي في الفكر العربي الحديث بكونه يضع نفسه كـ «ضد»، أو على الأقل كـ «بديل»، للتيار السلفي. وذلك باعتبار أن التيار السلفي يعتمد مرجعية ماضوية، بينما يعتمد هو منجزات الفكر العالمي التي ترتبط بالمرجعية الأوروبية. وكما بيّنا في الصفحات السابقة، فقد أهمل التيار السلفي عموماً (باستثناء السلفية الوطنية في المغرب) منجزات الفكر العالمي ووقف عند الجمود على التقليد، مما جعل طابع «الماضوية» يغلب على رؤيته. أما ابتداء من هذا الفصل فسيكون اهتمامنا مركزاً على الكيفية التي تعامل، ويتعامل، بها التيار الليبرالي الحداثي في الفكر العربي المعاصر مع المرجعية الأوروبية التي يتخذها مصدراً لرؤاه وسنداً لدعواه.

ونقطة البداية في هذا المجال هي التساؤل عن مرجعية الحداثة الأوروبية نفسها. وبعبارة أخرى: ما هي الجهة التي جعلت منها هذه المرجعية سلفاً لها تستوحيه وتعتمده في معركتها من أجل الإصلاح والتحديث. الجواب عن هذا السؤال جعل منه الفكر التاريخي الأوروبي الحديث جواباً جاهزاً: إنه السلف اليوناني الروماني! فالنهضة والإصلاح في أوروبا إنما انطلقا من الارتباط بالتراث اليوناني الروماني، المتميز باهتمامه بشؤون الدنيا، وبإعلائه من قيمة الإنسان.

صحيح أن هذا الجواب الجاهز يفتح صدره أحياناً لهامش صغير ينصّ على أن ذلك كان من خلال جسر أولي ومؤقت شكله «العرب»، فتعرف الأوروبيون من خلاله على التراث الفلسفي والعلمي اليوناني، ثم تجاوزوه سريعاً. وما نريد بيانه نحن

هنا هو أن الأمر لا يتعلق بمجرد «جسر أولي ومؤقت»، بل يتعلق بسلف محرض ومؤثر ومقدم لمفاهيم وتصورات جديدة «وخارقة للعادة». ذلك أن الحقيقة التاريخية هي أن رواد الحداثة الأوروبية ظلوا ينظرون، منذ القرن الثاني عشر الميلادي وإلى القرن الثامن عشر، إلى التراث العربي الإسلامي، بالاعتبار والانبهار نفسهما اللذين ننظر بهما نحن اليوم إلى منجزات الحداثة الأوروبية ومفاهيمها وشعاراتها.

وبما أن موضوعنا الأساسي هو «الإصلاح»، فسنركّز على هذا الجانب لنبيّن ذلك الدور الكبير الذي كان للكتب العربية التي ترجمت إلى اللاتينية أو عملت لها ملخصات في تأسيس فكرة الإصلاح وتعهدها ونشرها. سنترك مجال الفلسفة والعلم إلى فصل آخر لنركّز على جانب لم يحظ بالاهتمام الذي يستحقه، وهو الدور الذي كان، في هذا المجال، لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللاتينية، ثم إلى اللغات الإقليمية في أوروبا.

يحدثنا الباحثون الأوروبيون المختصون في فكر القرون الوسطى وفكر النهضة (الأوروبية) أن المبادرة إلى ترجمة القرآن إلى اللاتينية قد جاءت من أحد رجال الدين المسيحي، وأن الدافع إليها كان التعرف على الإسلام لمقاومته. وكان ذلك في إطار الصراع الطويل المرير بين دولة الإسلام في الأندلس وبين جاراتها، وكانت كلها مسيحية تحت قيادة الإمبراطورية البابوية الرومانية. وفي إطار هذا الصراع الذي كان دموياً، حروباً وغزوات، قام بطرس الجليل رئيس دير كلوني Pierre le vénérable) ((1092-1156) بجولة في الحدود الفرنسية مع الأندلس بين عامي ١١٤١-١١٤٣، فتعرف هناك على الإسلام والمسلمين، وخلص من هذه الزيارة إلى أنه لا بد من نقل الصراع مع المسلمين إلى مجال الفكر أيضاً. قال: «يجب أن نقاوم الإسلام لا في ساحة الحرب، بل في الساحة الثقافية». لقد أدرك أنه «لإبطال العقيدة الإسلامية يجب التعرف عليها (حسب تعبيره)... وأنه سواء وصفنا الضلال المحمدي ـ كذا ـ بالنعت المشين: بدعة، أو بالوصف الكريه: وثنية، فإنه لا بد من العمل ضده، لا بد من الكتابة ضده». وأضاف: إن «هذا السمّ القاتل (العقيدة المحمدية ـ كذا) الذي تمكن من إصابة أكثر من نصف الكرة الأرضية» يجب التصدّي له بالقلم وليس بالسيف وحده.

وتحدثنا مراجعنا في هذا الموضوع (في مقدمتها: ريجيس بلاشير: **مدخل إلى القرآن**) أنه حصل على مساعدة أسقف طليطلة المعروف رايموند دو توليدي (Raymond de Tolède)، مما مكّنه من تشكيل لجنة لترجمة القرآن كان من أبرز أعضائها المدعو بيير الطليطلي الذي كان يجيد العربية وربما كان مسلماً تنصّر. وتضيف هذه المراجع أنه مع أن الترجمة التي أنجزتها هذه اللجنة كانت ناقصة تعتمد التلخيص، فإنها لقيت إقبالاً كبيراً: لقد تولى طباعتها أحد رجال «النزعة الإنسانية» من

اللاهوتيين في سويسرا سنة ١٥٤٣، كما ظهرت طبعة أخرى لأحد رجال هذه النزعة نفسها عام ١٥٤٧. وقد نقلت هذه الترجمة إلى الألمانية سنة ١٦١٦، ثم إلى الهولندية سنة ١٦٤١. وفي سنة ١٦٤١ قام الفرنسي أندري دي ريي (André du Ryer) الذي قضى في مصر كقنصل لبلاده سنوات تعلم خلالها اللغة العربية، بنقل هذه الترجمة إلى الفرنسية بأسلوب مبسط تحت عنوان **قرآن محمد** (Alcoran de Mahomet). «وقد استقبلت بترحاب كبير لأن الجمهور كان يومئذ مهتماً بالعالم الإسلامي أكثر مما يتصور عادة». ثم توالت طبعات هذه الترجمة بحيث صدرت خلال خمس سنوات خمس طبعات على الأقل في باريس وأمستردام. ثم ظهرت ترجمة إلى الانكليزية عام ١٦٨٨ وإلى الهولندية عام ١٦٩٨. وهكذا: فخلال قرن من الزمان تتابعت في فرنسا وإنكلترا وهولندا خمس طبعات من هذه الترجمة الأولى بتعديل أو بدونه، وقد ظهرت الطبعة الأخيرة منها باللغة الفرنسية في أمستردام سنة ١٧٧٠، وقبل ذلك كانت قد ظهرت في بادو (Padoue) المدينة العلمية الإيطالية في ذلك الوقت ترجمة جديدة للقرآن قام بها مارّاكي (Marracci) سنة ١٦٩٨، ومعها كتاب في الردّ على القرآن. كان الغرض الأصلي من ترجمة القرآن هو مقاومة الإسلام، كما ذكرنا، وفي هذا الغرض استعملها رجال الدين المسيحي، وقد شكّل ذلك نوعاً من المرجعية للمستشرقين المعروفين بالطعن في الإسلام وإعلان العداء له.

غير أن عبارة هيغل «مكر التاريخ» تأبى إلا أن تحقق نفسها في هذا المجال أيضاً. ذلك أن هذه الترجمات التي نقلت معاني القرآن إلى اللغات اللاتينية، ثم إلى اللغات الأوروبية الإقليمية، قد وظفت أيضاً ضد رجال الدين المندمجين في نظام الكهنوت، فأصبحت عنصراً أساسياً في الصراع ضد الكنيسة. وهكذا سارع «الإنسانيون» (Humanistes)، وهم فئة ناشئة من المثقفين الذي كانوا يفكرون ويعملون خارج نظام الكنيسة وضداً عليها، سارعوا إلى توظيف ترجمات القرآن للاستعانة بها في تعزيز موقفهم ونشر ثقافة جديدة تعتبر الإنسان غاية في حدّ ذاته وتعليّ من شأنه كفرد حرّ لا يحتاج في تعامله الديني، عقيدة وسلوكاً، إلى وسيط آخر (الكنيسة). وأكثر ما كان يشدهم إلى القرآن هو استغناؤه عن الكنيسة وإعلاؤه من شأن الإنسان، في مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا**﴾[١]. إن تنصيص القرآن على أن الله فضّل الإنسان وكرمه تكريماً، كان يقدم دعماً قوياً للنزعة الإنسانية التي خرج من جوفها الإصلاح الديني في أوروبا والنهضة الأوروبية بكيفية عامة، كما سنرى.

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠.

وقد واصل رجال النزعة الإنسانية هؤلاء، أمثال لو كونت دي بولانفيي (Le Comte de Boulainvilliers) الذي امتدح الإسلام ضداً على الكاثوليكية الرسمية، معركتهم ضد الكنيسة منوّهين بالإسلام وموقفه من الإنسان. كما تواصل الاهتمام بالقرآن وترجمته، فظهرت سنة ١٧٣٤ ترجمة جديدة له في لندن قام بها ج. سايل (G. Sale)، فانتشرت بسرعة في عدة بلدان أوروبية، وخصوصاً أنها كانت مصحوبة بمدخل حول العرب وتاريخهم، الأمر الذي اهتم به الجمهور اهتماماً كبيراً، كما اهتم بها رجال «الأنوار» أمثال فولتير، فكانت مصدراً لمعرفتهم بالإسلام.

كانت النزعة الإنسانية (Humanisme) في الفكر الأوروبي ـ التي ازدهرت في القرن السادس عشر، والتي تعتبر بمثابة الأرضية الفكرية التي أسست لحركة الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية عموماً ـ انعكاساً مباشراً لتأثر المفكرين الأوروبيين، ابتداء من القرن الثاني عشر، بالثقافة العربية الإسلامية ونظرتها إلى الإنسان بوصفه أرقى المخلوقات. ذلك ما عبّر عنه أحد أبرز مؤسسي هذه النزعة في أوروبا، الإيطالي جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا (١٤٨٦) (Giovanni Pico della Mirandola) الذي ألف كتاباً بعنوان: **في الكرامة الإنسانية** *(De dignitate hominis)* قال فيه: «لقد قرأت في كتب العرب أنه ليس ثمة في الكون شيء أكثر روعة من الإنسان».

يقول لوكوف في كتابه الرائد **المثقفون في القرون الوسطى**: لقد كان هؤلاء «الإنسانيون»، «الذين ظهروا في أوروبا القرن الثاني عشر واعين بأنهم ينتمون إلى جيل ثقافي جديد، وكان معاصروهم يسمونهم بـ «المحدثين». غير أنهم مع وعيهم الحداثي لم يكونوا يتنكرون لفضل القدماء، بل بالعكس كانوا يعلنون أنهم يقتدون بهم ويستفيدون منهم ويقفون على أكتافهم. يقول أحد هؤلاء: «لا يمكن الانتقال من ظلمات الجهل إلى نور العلم إلا بقراءة وإعادة قراءة كتب القدماء بشغف حي ومتزايد. فلتنبح الكلاب، ولتغمغم الخنازير، فإن ولائي للقدماء سيبقى قائماً، وسأظل منصرفاً إليهم بكل اهتمامي، وسيجدني الفجر كل يوم منهمكاً في قراءة مؤلفاتهم»! و«القدماء» المعنيون هنا هم العرب ومن خلالهم اليونان. ويقول آخر (وهو المعلم برنار دي شارتر، نسبة إلى أحد أهم المراكز العلمية في فرنسا يومئذ): «نحن أقزام محمولون على أكتاف عماليق، وإذا كنا نشاهد أكثر مما شاهدوا ونرى أبعد مما رأوا، فليس ذلك لأن بصرنا أحدّ أو لأن أجسامنا أطول، بل لأنهم يحملوننا على أكتافهم في الهواء ويرفعوننا بكل طول قاماتهم الهائل».

(١٠)

الإصلاح في أوروبا وسلطة الموروث العربي

عندما يذكر «الإصلاح» في أوروبا («الإصلاح» كاسم علم)، فإن الذهن ينصرف مباشرة إلى الإصلاح الديني الذي شهده القرن السادس عشر، والذي ارتبط باسم رائده الأول الراهب الألماني مارتان لوثر (Martin Luther) (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) الذي أدت حركته إلى قيام المذهب البروتستانتي منشقاً عن الكنيسة الرسمية الكاثوليكية. وإذا كان معظم المؤرخين الأوروبيين لهذا الإصلاح يركّزون على العوامل الداخلية ـ وسنشير إلى بعضها في ما بعد ـ فإن آخرين يبرزون، إلى جانب ذلك، فعل العامل الخارجي الذي كان يتمثل آنذاك في الموروث العربي الإسلامي. لقد أبرزنا في الفصل السابق ذلك الدور الهام الذي كان لترجمة معاني القرآن إلى اللاتينية، وهو الدور الذي تعكسه بكيفية مباشرة تكرار طبعات هذه الترجمة والتلخيصات التي عملت لها وانتشارها السريع في جميع أنحاء أوروبا منذ منتصف القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر.

غير أن الإصلاح الديني الذي قام به لوثر لم يكن «البداية»، بل كان نتيجة لحركة فكرية عرفت بحركة «الإنسانيين»، وهذه بدورها كانت استمراراً لتيار فكري تجديدي ظهر في القرن الثالث عشر الميلادي باسم «الرشدية اللاتينية». وهكذا، فإذا كان هذا التيار الفلسفي الجديد قد انتسب صراحة إلى ابن رشد، فإن تيار الإصلاح الديني الذي قاده لوثر، وإن لم ينتسب رسمياً إلى القرآن والترجمات التي عملت له، فإنه لا بد من أن يكون قد استوحى بصورة أو أخرى ما تميزت به العقيدة الإسلامية من إسقاط للخطيئة الأصلية بتوبة آدم، وبنفي كل وساطة بين الله والإنسان وتأكيده أن «الإيمان» هو وحده الرابطة التي تربط بين الله والمؤمنين، وأنه لا كهنوت في

الإسلام . . . الخ، وهذه هي الأعمدة الأساسية التي قام عليها الإصلاح الديني الذي تزعمه لوثر موجهاً سهامه إلى الكنيسة كنظام كهنوتي اجتماعي متسلط. وقبل أن نفصل القول في هذا الجانب ينبغي أن نقول كلمة عن الجانب الأول، أعني تأثير الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في ما عرفته أوروبا من الإصلاح والنهضة منذ القرن الثاني عشر إلى الثامن عشر.

ومن الجدير بالإشارة أن ترجمة أعمال ابن رشد إلى اللاتينية والعبرية قد بدأت في أواخر حياته (توفي سنة ١١٩٨ ميلادية)، أي قبل ترجمة معاني القرآن. وكانت البداية الحقيقية لليقظة الأوروبية التي توّجت بالإصلاحي الديني. أما قبل ذلك، فقد كانت أوروبا تعيش فعلاً في ما أطلق عليه رجال النهضة «ظلام القرون الوسطى» أو «الظلامية». ويقدم لنا جاك لوكوف (في كتابه: **المثقفون في القرون الوسطى**) فكرة عن هذا الظلام ودور العلم العربي في انقشاعه، فيقول: لم يكن للعلم «في أوروبا وجود، قبل القرن الثاني عشر خارج الأديرة. وحتى داخل هذه الأخيرة لم يكن الاشتغال بالعلم يتجاوز استنساخ المخطوطات الدينية في ثوب قشيب. لقد كان الاهتمام منصباً، لا على ما في هذه المخطوطات، بل على إجادة الخط وعلى التزيين والترصيع». ويضيف: «إنه في القرن الثاني عشر، حيث لم يكن للغرب بعد إلا أن يواصل تصدير المواد الأولية إلى العالم العربي الإسلامي ـ إذ لم تكن صناعة النسيج قد تجاوزت مرحلتها الجنينية ـ فإن المنتوجات النادرة والأشياء الثمينة كانت تأتي من الشرق، من بيزنطة ودمشق وبغداد وقرطبة». وهكذا، فـ «مع التوابل والحرير جاءت المخطوطات (العربية) إلى الغرب المسيحي بالثقافة اليونانية العربية». وقد برزت منطقتان رئيسيتان لاستقبال المخطوطات الشرقية: إيطاليا من جهة، وإسبانيا من جهة أخرى. إن «القناصة» المسيحيين للمخطوطات اليونانية والعربية قد امتدت بهم الرحلة إلى مدينة باليرمو، حيث انهمك الملوك النورمانديون في صقلية أولاً، ثم فريدريك الثاني من بعدهم، انهمكوا داخل بلاطاتهم التي كانت تستعمل ثلاث لغات ـ اليونانية واللاتينية والعربية ـ في بعث الحياة في أول مدرسة إيطالية نهضوية. كما امتدت الرحلة بأولئك الباحثين عن المخطوطات إلى طليطلة (في الأندلس) التي كانت قد تم استرجاعها من «الكفار» (= المسلمين) سنة ١٠٧٨ والتي انهمك فيها المترجمون المسيحيون تحت رعاية المطران ريمان (١١٢٥-١١٥١) في الترجمة، ترجمة المؤلفات العربية، مستعينين بتراجمة من اليهود والإسبان والمسلمين، وكان على رأس هذه الكتب مؤلفات ابن رشد.

ويتساءل لوكوف: «وماذا حمل هذا الرعيل الأول من الباحثين إلي الغرب، هؤلاء المثقفين، تراجمة القرن الثاني عشر»؟ وبعد أن يذكر أسماء عدد كبير منهم،

يجيب قائلاً: «إن هذا الرعيل الأول قد سدّ جوانب النقص التي خلفها الإرث اللاتيني في الثقافة الغربية: النقص الذي يتمثل في غياب الفلسفة والعلوم». ولكي نأخذ فكرة واضحة عن سلطة العلم العربي في هذا المجال نستمع إلى بعض هؤلاء المثقفين أعلام القرن الثاني عشر الميلادي في أوروبا يحدثوننا عن العقل العربي وعلومه.

كان أديلار دي باث (Adelard de Bath) مترجماً من العربية وكان فيلسوفاً في الوقت نفسه. سأله رجل «تقليدي» (Traditionaliste) ذات يوم أن يدخل معه في مناقشة حول الحيوانات، فردّ عليه قائلاً: «من الصعب عليّ أن أتحدث معك عن الحيوانات، فأنا تعلمت، في الواقع، من أساتذتي العرب اتخاذ العقل هادياً ومرشداً، في حين أنك أنت قانع بالخضوع لسلطة مخرفة (الكنيسة) خضوع أَسْر وعبودية. وهل هناك من اسم آخر يمكن إطلاقه على تلك السلطة سوى أنها قيود وأغلال؟ فكما أن الحيوانات البلهاء تقاد بواسطة حبل، ولا تعرف لا إلى أين ولا لماذا هي مقتادة، وتقنع بمسايرة الحبل الذي يجرها، فكذلك الأغلبية منكم، إنها سجينة انقياد حيواني، مكتوفة مستسلمة لمعتقدات خطيرة تفرضها سلطة الكتاب» (المقدس).

ويشتكي مثقف آخر، من هؤلاء المثقفين الحداثيين في القرن الثاني عشر الميلادي، من الاختناق الذي كان يسود البلاد المسيحية ومن اضطهاد رجال الكنيسة للمفكرين الأحرار، مما جعله يفكر في الرحيل إلى أرض العرب، حيث الحرية الفكرية مكفولة. يقول بيير أبيلار (Pierre Abelard) «الله يعلم كم مرة فكرت، تحت ضغط يأس عميق، في الرحيل عن الأرض المسيحية والعبور نحو الوثنيين (= المسلمين ـ كذا) للعيش هناك في سلام، دافعاً الجزية لأعيش مسيحياً بين أعداء المسيح».

ولم يكن اضطهاد السلطات الكنسية لهؤلاء المثقفين الحداثيين لينال من الرغبة في الانتماء المعرفي إلى العرب. فلقد كان الجيل الجديد لا يثق إلا في ما يأتي من العرب أو ينسب إليهم. يقول أديلار دي باث في هذا الصدد: «في جيلنا عيب متجذر فيه. إنه يرفض جميع ما يبدو أنه صادر من عند المحدثين. ولذلك، فعندما تكون لدي فكرة شخصية أريد نشرها بين الناس، فإني أنسبها إلى غيري مدعياً أن «فلاناً هو الذي قال بها، ولست أنا صاحبها، ولكي يثق الناس بي ثقة كاملة، أقول عن جميع آرائي: إنها من ابتكار فلان ولست أنا قائلها، ولكي أتجنب العواقب الوخيمة التي تنجم عن اعتقاد الناس في أنني، أنا الجاهل، أستقي أفكاري من أعماقي، فإني أقدمها لهم بصورة تجعلهم يعتقدون أنني استقيتها من دراساتي العربية. أنا لا أريد أن أكون مرفوضاً إذا كان ما أقوله لا يروق للعقول المتخلفة، فأنا أعرف المصير الذي ينتظر العلماء الحقيقيين بين السوقة من الناس، ولذلك تراني أدافع، لا عن قضيتي، بل عن قضية العرب».

ويقول آلان دي ليبيرا الذي صدر له في العقد الماضي كتاب بعنوان **التفكير في العصر الوسيط**، أكد فيه هو الآخر على أهمية الدور الذي كان لما أسماه «التراث المنسي» في الغرب، التراث العربي المترجم إلى اللاتينية، في ظهور فئة «المثقفين» في أوروبا العصر الوسيط. وإذا كان دي ليبيرا يحذو حذو لوكوف، فإنه يكمله ويحاول تجاوزه بإلقائه الضوء على دور «الفلاسفة» الذين تمكنوا من اختراق أسوار الجامعات والتحول إلى مثقفين «يخاطبون الجمهور» ويتكلمون في قضايا سياسية بخطاب فلسفي مستعار من العرب ومن ابن رشد خاصة. إنها «الرشدية اللاتينية» التي يبرزها دي ليبيرا كخطاب لـ «المثقفين الجدد» الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويبرز دي ليبيرا الأصل العربي لهذا الخطاب فيقول: «إن هذا الخطاب الفلسفي/ الكلامي لم يولد من تلقاء نفسه، بل لقد تعلمه أصحابه واستضمروه واستوعبوه، انطلاقاً من مصادر محددة معروفة هي ذلك التصور للحياة الفلسفية الذي صاغه فلاسفة بلاد الإسلام، الورثة الأوائل للفلسفة اليونانية في القرون الوسطى. إن اقتباس المثل الأعلى الفلسفي العربي مع مقدماته الكوسمولوجية والفلكية والسيكولوجية والأخلاقية قد ساعد على نشر الفلسفة خارج الجامعة (التي كانت تحت هيمنة رجال الدين). لقد تمكّن النموذج العربي الإسلامي لـ «الفيلسوف» من أن يفرض نفسه على قسم من المجتمع المسيحي بواسطة فلاسفة جامعيين، لأنه نموذج تشكل في عالم بدون جامعات كنسية رسمية، ولأنه أيضاً نموذج يجعل الدراسة تتوج بالحكمة ويعد بالاستمتاع بتجربة ثقافية خالصة (= بلذة عقلية)، عند آخر مراحل اكتساب المعرفة».

ولما كان المجال لا يتسع لتفصيل القول أكثر في مظاهر سلطة العلم العربي في أوروبا النهضة والإصلاح، فسنقتصر على الإشارة إلى الطريقة التي وظف بها أولئك «المثقفون الجدد» نظرية ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة. لقد عمد ابن رشد، بعد المشاكل التي أثارتها محاولة الفارابي وابن سينا دمج الدين في الفلسفة، والفلسفة في الدين ـ وهي المحاولة التي بدت للغزالي متهافتة، فتصدّى لنقضها وبيان بطلان نتائجها ـ إلى تصحيح الوضع، فبيّن كيف أن الدين بناء مستقل بنفسه له أصوله الخاصة، وأن الفلسفة كذلك بناء مستقل بنفسه لها هي الأخرى مقدماتها الخاصة، وأن التقاء البناءيْن وتآخيهما وتكاملهما أمور يجب أن تلتمس، لا في الأصول ولا في البنائين، بل في الغاية والهدف، من حيث إن كلاً منهما إنما يرمي في نهاية المطاف إلى تحقيق الفضيلة.

هذا النوع من الفصل بين الدين والفلسفة تلقفه الرشديون اللاتين وقرأوه على ضوء صراعهم مع الكنيسة، فقالوا بـ «نظرية الحقيقتين» ونسبوها إلى ابن رشد:

الحقيقة الدينية، والحقيقة العقلية، وإنه يجب الأخذ بهما معاً حتى ولو تعارضتا. وفي هذه الحالة يجب القول: «هذه هي النتائج التي يقودني إليها عقلي باعتباري فيلسوفاً، ولكن بما أن الله لا يمكن أن يكذب، فإني أسلّم بالحقيقة التي كشفها لنا بالوحي وأتمسك بها بواسطة الإيمان». وواضح أن هذا النوع من التوظيف لنظرية ابن رشد في علاقة الدين بالفلسفة ـ وهو ما لم يكن ليخطر بباله ولا ليوافق عليه ـ كان الهدف منه إثبات سلطة العقل مستقلة عن سلطة الكنيسة ونداً لها، الأمر الذي يعني إعطاء الفلاسفة الشرعية نفسها التي لرجال الدين. وهكذا يتحول الفصل الرشدي، العربي الإسلامي، بين الدين والفلسفة إلى فصل «رشدي لاتيني» بين الكنيسة والفلسفة، الأمر الذي مهّد الطريق إلى المناداة بالفصل بين الكنيسة والدولة. . إلى اللائكية.

(١١)

الإصـلاح الدينـي ومسألـة المرجعيـة

إذا كان المناخ الفكري الذي ظهر فيه مارتان لوثر كرائد ومتزعم للإصلاح الديني في أوروبا القرن السادس عشر، مناخاً متأثراً إلى حدّ بعيد بالموروث العربي، الديني منه والفلسفي، فإن المراجع المتوافرة لا تسعفنا بأي شيء حول ما إذا كان لوثر نفسه قد تأثر بهذا الموروث. وأما أن يكون لوثر على علم بموقف القرآن وموقف فلاسفة الإسلام من الإنسان، فهذا ما يصعب الشك فيه. فترجمة القرآن قد تمت في أوائل القرن الثاني عشر وليس من المعقول أن يكون لوثر الذي عاش ما بين عامي ١٤٨٣ و١٥٤٦ في منأى عن تأثير الموروث العربي، الديني والفلسفي، الذي كان قد مضى على انتشاره في الأوساط المثقفة في أوروبا ما يزيد على ثلاثة قرون. ومع ذلك، فلا يليق بنا أن نجعل من فرضية تدور في أذهاننا حقيقة تاريخية.

إن الحقيقة التاريخية التي يبرزها المؤرخون الأوروبيون هي أن الظروف المحلية، السياسية والاقتصادية والدينية والنفسية، التي عاشتها أوروبا في القرن السادس عشر، وقبله، هي التي كانت وراء دعوة مارتان لوثر الإصلاحية ونجاح هذه الدعوة. في هذا الإطار، يذكر بعضهم المعطيات الأربعة التالية:

١ ـ سيادة شعور ديني قوي تغذيه عوادي الزمان ويذكيه حضور قوي لفكرة الموت مع شعور عميق بالخوف يغذي الحاجة إلى ملجأ.

٢ ـ الاتجاه نحو تعميم النظام الكهنوتي وفرض هيمنته على مجموع الأقطار الأوروبية، مما أدى إلى بروز نزعة معادية له مركزة ضد الامتيازات العملية والمالية التي يتمتع بها المنتظمون في سلكه.

٣ ـ كثرة التجاوزات والتعسفات التي يرتكبها هؤلاء.

٤ ـ تطور الطباعة التي مكّنت من نشر الإنجيل الذي حقق نجاحاً كبيراً جعلت منه المرجعية التي لا تقبل الطعن.

وإضافة إلى هذه العوامل ذات الطبيعة النفسية كانت هناك عوامل موضوعية، في مقدمتها تطور المدن وظهور فئة من المثقفين حملت شعار التجديد، وقد تحدثنا عنهم سابقاً. إن ظهور المدن في أوروبا منذ القرن الثاني عشر كانت ظاهرة جديدة تماماً: «ذلك أنه قبل هذا القرن لم يكن في أوروبا سوى أطلال المدن الرومانية القديمة التي لم تكن تضم بين أسوارها سوى كمشة من السكان يحيطون برئيس عسكري أو إداري أو ديني». لم يكن في هذه الحواضر التي كانت في الأساس مقراً للأسقفيات غير عدد قليل من «Laicat» (المسيحيين غير المنتظمين في جهاز الكنيسة) يحيطون بكهنة أكثر منهم عدداً، ولم يكونوا يعرفون من النشاط الاقتصادي سوى سوق محلية صغيرة لا يتعدى مداها تغطية الحاجات اليومية. ومع تطور العلاقات التجارية مع العالم العربي بدأت تنشأ مدن جنينية (Portas) مستقلة أو ملتصقة بجنبات الحواضر الكهنوتية أو «المحطات العسكرية». . . وقد عرفت هذه الظاهرة تطوراً كبيراً انطلاقاً من القرن الثاني عشر حينما أخذت تغير بعمق البنيات الاقتصادية والاجتماعية في أوروبا وبدأت، من خلال قيام البلديات، بزعزعة بنياته السياسية والثقافية.

في إطار هذه التحولات الاجتماعية الاقتصادية الفكرية ظهر لوثر نفسه. وتؤكد المراجع التي أرّخت له أنه لم يكن من رجال الكهنوت ولا من المثقفين الجدد، ولكنه انشغل منذ أن دخل الدير بالبحث عن اليقين في مسألة «الخلاص». كما تبرز هذه المراجع أنه قام ما بين عامي ١٥١٣ و١٥١٨ برحلة سياحة (دينية) اهتدى خلالها إلى مبتغاه من خلال مقطع من رسالة القديس بولس «الرسول» (المبشر الأكبر بالمسيحية بعد المسيح) يؤكد فيها أن «الإيمان» وليس الارتباط بالكنيسة هو طريق الخلاص. ومن هنا سيصبح ربط الخلاص بالإيمان، وليس بالبابا ولا بصكوك الغفران التي يمنحها، هو حجر الزاوية في نظرية لوثر. كان البابا قد لجأ إلى بيع صكوك الغفران من أجل بناء كنيسة القديس بطرس في روما، الأمر الذي رأى فيه لوثر مسلكاً لا ينسجم مع تعاليم الكتاب المقدس. وفي هذا الموضوع كتب لوثر ٩٥ أطروحة اعتراضية حول «صكوك الغفران» لقيت، عندما طبعت واستنسخت، إقبالاً منقطع النظير. «إن الانتقادات المعقولة جداً والموجهة ضد بعض الممارسات والسبل التي كانت تستغل بها سذاجة الجماهير لفائدة الخزانة الرومانية جعلت تلك الأطروحات تبدو كبيان للتحرير».

والجدير بالإشارة هنا أن الأصل في «صكوك الغفران» هذه التي كان يصدرها البابا، وحتى من هم دونه، والتي تمحو جميع الذنوب، يرجع، من جهة، إلى عقيدة «الخطيئة الأصلية» التي تقول بها المسيحية، خطيئة آدم عندما أكل من الشجرة التي نهاه الله عن الاقتراب منها، ووراثة بني آدم لهذه الخطيئة كجزء أصيل في كيانهم، كما يرجع من جهة أخرى إلى اعتقاد المسيحية في أن المسيح عليه السلام قد افتدى بحياته المؤمنين برسالته. ومن مظاهر هذا الفداء غفران ذنوبهم، ما تقدم منها وما تأخر. أما كيفية توزيع هذا الفداء/ الغفران على المؤمنين، فذلك ما خصّ به القديس بطرس (أحد «صحابة» المسيح المكلف بالتبشير)، ثم كبار رجال الكنيسة من بعده وعلى رأسهم البابا.

وكما يحدث غالباً في مثل هذه الأمور، فقد مدّد مفعول صكوك الغفران هذه التي صارت سلعة تباع، ليتجاوز مجرد محو الذنوب والمعاصي والمخالفات الدينية، وبالتالي العقاب عنها في الآخرة، إلى الإعفاء من الاشتراك في الحروب، وفي مقدمتها الحروب الصليبية، بل لقد وقع الإسفاف فيها إلى درجة أنها تحولت إلى وثيقة مطبوعة سلفاً، مع فراغ يكتب فيه اسم الحاصل عليها. وتنصّ هذه الوثيقة/ الصك على أن معطيها يعفي الحاصل عليها من جميع أنواع العقاب والأحكام والمآخذ الكنسية، ومن جميع الخطايا والذنوب التي ارتكبها، مهما كانت كثيرة وكبيرة، ليعود به إلى حظيرة الكنيسة وأسرارها مقرباً من القديسين، طاهراً بريئاً كما كان يوم تمّ تعميده، وأن بهذا الصك أغلقت دونه أبواب جهنم، وفتحت في وجهه أبواب الفردوس، وأن هذا باق إلى يوم يتوفاه الأجل حتى ولو طال به العمر.

ركّز لوثر دعوته الإصلاحية ضد صكوك الغفران هذه ونسف أسسها عندما نادى بأن «كل مسيحي معمّد هو قسيس، وأنه يجب السماح للقساوسة بالزواج وأن الطلاق أمر شرعي» . . . الخ. ومن هنا نشأ المذهب البروتستانتي الذي يقوم على الأسس التالية:

١ ـ اعتبار الكتاب المقدس هو وحده مصدر الديانة المسيحية، وفي هذا إلغاء مباشر للأساس الذي يقوم عليه الاعتقاد في صكوك الغفران.

٢ ـ عدم الاعتراف بعصمة البابا والتحرر من كثير من الطقوس الكنسية.

٣ ـ اعتماد التوراة العبرانية بدلاً من اليونانية وعدم الاعتراف بالكتب السبعة المنحولة.

٤ ـ استقلال الكنائس البروتستانتية عن سلطة البابا.

ونحن إذا وضعنا الآن هذه الأفكار، بل هذه الثورة الدينية الإصلاحية، في مرآة ذلك العصر بكل ما تعكسه من معطيات تاريخية واجتماعية وثقافية سبقت الإشارة إليها، فقد يحق لنا أن نتساءل: ألم يكن هناك، فعلاً، أي تأثير لترجمة معاني القرآن إلى اللاتينية في هذا الإصلاح الديني الذي قام به لوثر؟ إننا إذا تذكرنا موقف القرآن من خطيئة آدم حين يقرر أن الله نادى آدم وزوجه وقال لهما: ﴿**ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأَقُلْ لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربَّنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين**﴾[٢] ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾[٣].

القرآن ينصّ على أن خطيئة آدم محتها توبته، فتحرر منها هو وذريته، ويبقى بعد ذلك عمله في الأرض التي أمر بالهبوط إليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على أعمالهم فيها: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه**﴾[٤]. وإذا أضفنا إلى ذلك ما تكرر في القرآن من أنه «لا تزر وازرة وزر أخرى» كما في قوله تعالى: ﴿**أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى. وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى. أَلاَّ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى. وَأَنْ لَيْسَ للإِنسَانِ إلا مَا سَعَى. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى. ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الأَوْفَى. وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى**﴾[٥]، أدركنا مدى عمق الالتقاء بين مضمون هذه الآيات القرآنية وبين مضمون الإصلاح الديني اللوثري.

والحق أنه من الصعب جداً افتراض غياب أي تأثير لهذا الموقف القرآني، المترجم إلى اللاتينية، على أفق الإصلاح الديني الذي قام به لوثر، في وقت كان فيه الموروث العربي الإسلامي يمارس سلطة واسعة وعميقة على الفكر الأوروبي[٦]. ولا معنى للاعتراض بالقول إنه لو كان هناك مثل هذا التأثير لأبرزه لوثر بنفسه كما فعل فلاسفة أوروبا زمن لوثر وقبله حين تبنّوا مواقف الفلسفة الإسلامية صراحة، فكان منهم سينويون وكان منهم رشديون! أقول لا معنى لهذا الاعتراض لأن الشأن الفلسفي غير الشأن الديني. فالدعوة من داخل دين معين إلى تقليد دين آخر في مسألة من المسائل أمر لا يعقل. فكل دين لاحق يعتبر نفسه متجاوزاً للسابق، وفي أحسن الأحوال مصححاً لما لحقه من انحرافات وبدع. ومن شبه المؤكد أنه ما كان للوثر أن ينجح في الإصلاح الذي قام به لو أنه اتخذ الإسلام مرجعية له. إن نجاح دعوته كان

---

(٢) نفس المرجع، «سورة الأعراف،» الآيتان ٢٢-٢٣.

(٣) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٣٧.

(٤) نفس المرجع، «سورة الزلزلة،» الآيتان ٧-٨.

(٥) نفس المرجع، «سورة النجم،» الآيات ٣٦-٤٢.

(٦) انظر الفصل ١٠، «الإصلاح في أوروبا وسلطة الموروث العربي»، ص ٦٥ من هذا الكتاب.

يتوقف ليس على ما يقتبسه من هنا أو هناك، بل على مدى تمكنه من جعل قضيته تنبع من الداخل، أعني أنها تجد تبريرها وأسباب قوتها في التجديد الذي تمارسه من الداخل. وهذا ما فعله لوثر بالفعل، فقد ربط دعوته بالرجوع إلى «الأصل»، إلى المسيحية «الأصلية» قبل أن تصبح سجينة النظام الكنسي الكهنوتي. وفي رأينا أنه إذا كان لوثر قد استقى من هذه «المسيحية الأصلية» ما يجعلنا نرى نحن، في هذا الذي استقاه منها، ما يشبه الموقف القرآني، فذلك لأنه أراد أن يكون طريقه متصلاً بالأصل بصورة مباشرة، وليس عبر جسر ما، شأن كل مصلح! أما اللقاء بين هذه «المسيحية الأصلية» وبين القرآن، فتلك مسألة أخرى قد تتاح لنا الفرصة في مناسبة أخرى لسبر أغوارها والكشف عن أصولها وفصولها.

لقد أثرنا هنا هذه المسألة من أجل طرح سؤال يخص الحاضر نصوغه كما يلي: إذا كانت المرجعية الأوروبية التي ينشد إليها الفكر الليبرالي العربي المعاصر تكشف لنا أن الإصلاح الديني في أوروبا قد تم على يد لوثر وأتباعه بالرجوع إلى «الأصل»، إلى «المسيحية الأصلية» كما كانت زمن بولس الرسول وقبل قيام الكنيسة، فإلى أي «أصل» يمكن أن يستند إليه الفكر العربي الليبرالي المعاصر المنادي بالإصلاح الديني؟

(١٢)

الإصـلاح تبيئـة المفاهيـم: «العلمانيـــة» نموذجـــاً!

«الفكر العربي الحديث والمعاصر»: بأي معنى هو حديث ومعاصر؟

لا نظن أن أحداً يمكن أن يجادل بجد في الجواب التالي: هو «حديث ومعاصر» فقط لأنه يستعمل في خطابه مفاهيم الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر! وبالتالي فهو «حديث ومعاصر» على مستوى الخطاب فقط، ذلك لأن مضمون المفاهيم التي يستعملها، أعني الواقع الاجتماعي السياسي الاقتصادي الثقافي الذي تعبّر عنه هذه المفاهيم، لا يرتبط في الغالب بما يجعله يشير أو يعكس أو يعبّر، لا فرق، عن الواقع العربي، لا الحاضر منه ولا الماضي، وإنما يعبّر في أحسن الأحوال عن «الواقع المثال»، الواقع الذي يتطلع مستعملو تلك المفاهيم من العرب إلى أن يتجسد في المستقبل.

وإذا نحن أردنا أن نقدم دليلاً يرفع الشك عن هذا الذي نصف به الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما علينا إلا فحص تلك المفاهيم التي تمنحه صفة «الحديث والمعاصر» فحصاً لغوياً، نقصد التساؤل بشأنها: هل هي من الموروث اللغوي العربي أم أنها من الوافد المنقول أو المترجم؟ ذلك أن غياب أسماء لأشياء معينة أو لمعان أو تصورات خاصة، في لغة ما، دليل على غيابها في المجال الحضاري الثقافي الخاص بأهل تلك اللغة.

واللافت للنظر فعلاً هو أن جميع المفاهيم التي يستعملها الفكر العربي الحديث والمعاصر، مثلها في ذلك مثل أسماء جل الأدوات الحديثة من أدوات منزلية إلى أجزاء الطائرة إلى أسماء دقائق أجزاء جسم الإنسان التي ما زلنا ننطق باسمها «الأعجمي»، لا تجد ما يؤسسها في اللغة العربية على صعيد اللغة، دع عنك صعيد

المضمون! وبما أن موضوعنا هنا هو «الإصلاح» في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فسنقصر على المفاهيم المرتبطة بهذا المجال، والتي تجد مرجعيتها في ما عرضنا له في الصفحات السابقة من تاريخ النهضة والإصلاح في أوروبا القرن الثاني عشر والسادس عشر.

من ذلك مثلا ما يعبِّر عنه الخطاب العربي المعاصر بـ «العلمانية». فهذا لفظ ليس فيه من اللغة العربية إلا الصياغة، أعني القالب المسمى بـ «المصدر الصناعي»، مثل «الحرية» و«الإنسانية» و«الأرضية». . . الخ. أما على مستوى الاشتقاق، فمخترعو هذا اللفظ الذي يجري مجرى الاصطلاح، يلحّون على أنه ليس مشتقاً من العِلم (بكسر العين)، وإنما من «العَلْم» (بفتح العين وسكون اللام)، وهو عندهم مرادف للفظ «العالَم»، وبذلك تكون «العَلمانية» نسبة إلى العالم. و«العالم» الذي يقصدون هو «الدنيا». وهذا تكلف مضاعف: فـ «العَلم» (بفتح العين وسكون اللام) نادر الاستعمال في اللغة، وغير شائع في المعاجم المعتمدة، فكيف يمكن تعريف مفهوم بربطه بلفظ نادر الاستعمال هو في حكم المجهول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فحتى إذا سلمنا بكون «العلم» (بفتح العين وسكون اللام) لفظاً مرادفاً لـ «العالم»، فلا شيء هنا يخصص معناه بـ «عالم الدنيا» دون غيره من العوالم، كعالم الملائكة وعالم الروح و«عالم الجن». . . الخ، إلى غير ذلك من «العوالم» التي يتردد ذكرها في اللغة العربية. وفضلاً عن ذلك، فلفظ «العلمانية»، حتى إذا قصرنا معناه على «العالم الدنيوي»، لا يفيد شيئاً محدداً في المجال التداولي العربي. وكل ما في الأمر هو أننا إزاء تحايل لغوي لتحميل هذا اللفظ معنى لا مرجعية له في اللغة العربية، هو المعنى الذي تفيده كلمة «لائكية» (Laïcité) باللغة الفرنسية (أما في اللغات الأوروبية الأخرى، فالسائد هو الكلمة الإنكليزية «Secularization» ولا يتطابق معناه بالكامل مع مضمون اللائكية بالفرنسية، كما سنرى بعد).

واللائكية ـ كصياغة عربية ـ مشتقة من لفظ أجنبي لاتيني هو «Laicus»، وهو بدوره مأخوذ من اللفظ اليوناني «Laos» ومعناه «الشعب». غير أن استعماله اللاتيني قد تخصص في قسم من «الشعب»، وبالتالي لا يدل على الشعب بإطلاق، وإنما يدل على «الشعب» بالمعنى الوطيء للكلمة، وذلك في مقابل «الكاهن» (Clerc)، وهو رجل المعرفة «العالم» (من اللفظ اليوناني «Clêros» بمعنى الحظ الموروث)، والمقصود رجل الدين (المسيحي) المنتظم في سلك الكهنوت الكنسي.

وقد ظهر هذا الاستعمال أول مرة في أوروبا في نهاية القرن الأول الميلادي، ثم شاع في القرون الوسطى عندما أضفت الكنيسة على نفسها صبغة القداسة. فالأفراد الذين يطلق عليهم لفظ لائكي (Laïc) كانوا يعتبرون مسيحيين بالتمام والكمال، أي

أنهم أعضاء كاملي العضوية في «شعب الله»، يؤمنون بالمسيح وهم أتباع خُلّص له. وكل ما في الأمر أنهم ليسوا أعضاء في التنظيم الكهنوتي الذي تتشكل منه الإمبراطورية البابوية. وإذاً فاللائكية في الأصل لا تعني اللادينية، وإنما تعني عدم الانتظام في سلك الكهنوت الكنسي. وإذا قلنا إن رجال الكنيسة ـ وقد كانوا أكثرية في القرون الوسطى ـ هم «الخاصة»، فإن اللائكيين كانوا هم «العامة». وهذا صحيح بمعنيين: بمعنى أنهم ليسوا من رجال العلم (الديني) من جهة، وأنهم من جهة أخرى ليسوا من رجال السلطة (الدينية)، بل هم موضوع لكل سلطة، الدينية منها والسياسية، هم محكومون أجساماً وأرواحاً.

ولا بد من الإشارة هنا إلى حقيقة أنه ليس كل رجل دين كان يعتبر «كاهناً» (Clerc)، فقد كان هناك رجال دين ضمن صنف اللائكيين، ولكنهم لم يكونوا منتظمين في سلك الكهنوت الكنسي. فكل من لم يكن ينتمي إلى نظام الكنيسة وموظفاً في «دولتها» كان يحسب ضمن فئة اللائكيين حتى ولو كان متديناً تديّن الراهب. لم يكن معيار التصنيف هو التديّن أو عدم التديّن بل كان المعيار هو الانتظام في سلك موظفي الكنيسة أو البقاء خارجه.

ونظراً إلى ما عرفته القرون الوسطى الأوروبية من صراعات بين الكنيسة وجماعة «الإنسانيين» ـ وكانوا محسوبين لائكيين مع أنه كان فيهم علماء في الدين والعلم والفلسفة ـ ثم بين الكنيسة والأمراء الإقطاعيين، ثم بين الكنيسة والدولة (الإمبراطورية الرومانية)، ثم بين الكنيسة ورجال الإصلاح الديني بزعامة لوثر وكالفن وآخرين، فقد تطورت الأمور إلى ظهور نوع من الفصل الحاد ما بين ما هو روحي (ديني) وما بين ما هو «زمني» (دنيوي). وكان الهدف من ذلك سحب السلطة الزمنية، سلطة الدولة، من الكنيسة. وبعبارة أخرى استقلال الشأن الدنيوي عن الشأن الكنسي.

في هذا الإطار، وباستحضار هذه المعطيات، يمكن أن ندرك مضمون مفهوم «اللائكية» ومضامين مفاهيم أخرى لها صلة بها مثل « Sécularisation» (والفعل منه «Séculariser» بمعنى إعادة الكهان إلى الحياة المدنية، أي إلى الحياة خارج نظام الكنيسة، وأيضاً بمعنى «تحرير» ممتلكات الكنيسة وجعلها جزءاً من الشأن الدنيوي). ومن هذا المعنى تتفرع مفاهيم أخرى، مثل مفهوم «المدينة الدنيوية» (La Cité séculière) (في مقابل «المدينة الروحية» مدينة الكنيسة)، ومفهوم «المجتمع الديني» (La Société religieuse)، ومعنى «Sécularisation de la société» (إضفاء الطابع الدنيوي على المجتمع)، و«Sécularisation des religions» (إضفاء الطابع الدنيوي على الديانات: وذلك بإلغاء وظيفة الكنيسة والرجوع إلى ما كان عليه الحال قبل قيامها حينما كان

الدين المسيحي شأناً فردياً، وكانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة مباشرة بدون توسط الكنيسة)، ومفهوم «Religion civile» (الدين المدني عند روسو وغيره)، وأخيراً وليس آخراً مفهوم «La Société civile» (المجتمع المدني الذي وضع أول الأمر كمقابل للمجتمع الديني، أي الكنسي).

أما مفهوم «اللائكية» (Laïcité) (ونحن نستعمل لفظ «اللائكية» لأن لفظ «العلمانية» لا أصل له ولا فصل في هذا المجال)، فهو يتّسم كما سبقت الإشارة إلى ذلك بخصوصية التجربة الفرنسية ذات الكنيسة الكاثوليكية؛ ومعناه القاموسي في هذا السياق هو: «النظام الذي يبعد الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية، وبالخصوص إبعادها من تنظيم التعليم». أما التنصيص هنا على «إبعاد الكنيسة من تنظيم التعليم»، فيعود بنا إلى ظروف النهضة في فرنسا ما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر، حينما أخذ أساتذة الجامعات في باريس وغيرها ـ وكانت كلها تحت إشراف الكنيسة وميداناً تابعاً لها ـ في النضال من أجل استقلال الجامعات عن السلطة الدينية، وهو النضال الذي بدأ مع حركة «الإنسانيين» التي تحدثنا عنها في فصل سابق. ومن هنا ارتباط مفهوم اللائكية بفرنسا بفصل التعليم عن الكنيسة، وبالتالي تحريره من التبعية لدين معيّن، وجعله مستقلاً عن تأثير أي دين، هذا مع ترك الحرية للكنيسة لتنشئ مدارس دينية خاصة بها. . .

وأما مفهوم «السيكولارية» الذي نضعه في مقابل «Sécularisation» لتعذر وضع مقابل عربي له، فهو أكثر تعبيراً عن العلاقة بين الشأن الديني والشأن الدنيوي في التجربة الألمانية والإنغلوسكسونية (إنكلترا وأمريكا) حيث سادت البروتستانتية. ومع أن معناه لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن معنى اللائكية، فهو أكثر مرونة منه. وهكذا فإذا كان المفهوم «الفرنسي» (اللائكية) ينص ـ كما رأينا ـ على إقصاء أية سلطة للكنيسة سواء في المجال السياسي والاجتماعي أو في المجال التعليمي، فإن مقابله الألماني/ الإنغلوسكسوني («السيكولارية») يعني ابتداء ضعف الروح الدينية في مجتمع من المجتمعات. وهكذا «فعندما تتراجع مكانة الاهتمامات الدينية لدى معتنقي دين معيّن في مجتمع ما، فحينئذ يقال عن هذا الدين إنه أصبح موضوعاً لعملية «السيكولارية» بالمعنى العام للكلمة»، الأمر الذي يعني استقلال الشأن الدنيوي بنفسه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإلى جانب هذا التحول الاجتماعي الذي يتم على حساب الدين، تدل كلمة «السيكولارية» على أن هناك تحولاً اجتماعياً يتم في مجال الدين نفسه ويتمثل «في تراجع سلطة الدين بسبب عدم التوافق بينه وبين روح حضارة مبنية على التكنولوجيا، مما أدى إلى قيام صراع بين الكنيسة والعلم الحديث، وقد كان من جملة مظاهره الأولى إخضاع العالم الإيطالي الشهير غاليلو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢)) لمحاكم

التفتيش التي حكمت عليه بالتراجع عن قوله بدوران الأرض. ولن يمر وقت طويل حتى يمتد الصراع بين الكنيسة والفكر الحديث إلى مجال الأخلاق حين ظهرت دعوات إلى «تحرير الأخلاق من وصاية الدين». ثم ما لبث الأمر أن تطور إلى الدعوة إلى تحرير «المجتمع السيكولاري التكنولوجي من الوصاية الدينية في جميع وظائفه»، الأمر الذي يعني نزع طابع القداسة عن أشياء الطبيعة، وبالتالي نزع الطابع السحري عن العالم وعن الدين نفسه (مما يلزم عنه عدم الإيمان بالكرامات والمعجزات. . . الخ)، وهذا يعني عند بعضهم «عقلنة المعرفة والفعل».

وهكذا يتبينّ أن نقل مفاهيم مثل التي ذكرنا من تجربة حضارية تقوم خصوصيتها على اعتناق نظام ديني معين، كالنظام الكنسي، إلى تجربة حضارية أخرى تقوم خصوصيتها على نظام ديني لا يعترف أصلاً بالكنيسة، أمر يستلزم تبيئتها في المجال الحضاري إليه. وعملية التبيئة، تبيئة المفاهيم عموماً، تتطلب القيام بخطوتين: **الأولى** التعرف عن قرب على تاريخ المفهوم الذي يراد نقله، تاريخه كما تعطيه المرجعية التي ينتمي إليها، أما الخطوة **الثانية** فهي النظر في كيفية إعادة استنبات ذلك المفهوم في المرجعية التي يراد نقله إليها.

لقد قمنا في هذا الفصل بما يكفي ـ ربما ـ بالنسبة إلى الخطوة الأولى، ويبقى علينا النظر في الخطوة الثانية.

(١٣)

مـرة أخـــرى..! بـدلاً مــن «العلمانيـــة»: الديمقراطيـــة والعقلانيـــة

يمكن القول إجمالاً إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان ـ وما يزال ـ مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار «العلمانية». وذلك لعدة أسباب:

١ ـ منها أن هذا الشعار نفسه يحيل لفظه إلى مضمون لا يشكل جزءاً، لا كبيراً ولا صغيراً، من الموروث العربي الإسلامي، الأمر الذي يجعل تحديد معناه يتطلب أول ما يتطلب كتابة تاريخه في تجربة تاريخية أخرى لا يجمعها مع التجربة العربية الإسلامية فضاء حضاري واحد، وذلك إلى درجة أنه يستحيل وضع مقابل صحيح ومقبول باللغة العربية للفظ الذي يعبّر عن ذلك المضمون في موطنه، سواء في ذلك لفظ «اللائكية» أو لفظ «السيكولارية»... وقد بينا هذا في الفصل السابق.

٢ ـ ومنها أن مضمون أو مضامين هذا الشعار مرتبط بظاهرة دينية حضارية لا وجود لها في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، وأكثر من ذلك يشجبها الإسلام ويفصل نفسه عنها. أعني بذلك ظاهرة «الكنيسة» بوصفها جهازاً تراتبياً هو المرجع في الشأن الديني يمارس سلطة روحية على الأفراد في مقابل السلطة الزمنية التي للحكام وينازعه عليها: الدولة تملك أبدان الناس، والكنيسة تملك أرواحهم. وهذا لا يتأتى إلا في المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنياً، لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، بل على علاقة تمرّ عبر «رجل الدين»، الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة، ويرتبط تنظيمياً بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرّع الوحيد في ميدان الحياة الروحية... وغني عن البيان القول إن هذا الوضع غريب تماماً عن الدين الإسلامي وأهله: فالدين

الإسلامي قوامه علاقة مباشرة بين الفرد البشري وبين الله، فهو لا يعترف بأي وسيط، وليس فيه سلطة روحية من اختصاص فريق، وسلطة زمنية من اختصاص فريق آخر.

٣ ـ هذا من حيث مضمون الشعار وعدم ملاءمته لمعطيات التجربة التاريخية والدينية العربية الإسلامية. أما من حيث الظروف التي طرح، ويطرح، فيها هذا الشعار، فأقل ما يقال فيها إنها تتغير بتغير «الزمان»، مما يجعل منها لا ظروفاً متأصلة في الواقع العربي، بل مجرد استجابة أو رد فعل لطارئ من الطوارئ، حتى إذا خف هذا الطارئ أو زال، فقد هذا الشعار مبرره وتراجعت الحاجة إليه. وهذه أمثلة:

أ ـ طرح شعار «العلمانية»، أول ما طرح، في المشرق العربي الحديث، في منتصف القرن التاسع عشر. وكان الذين طرحوه هم مفكرون مسيحيون من الشام (سوريا ولبنان)، وكان الشام يومئذ، مثله مثل معظم الأقطار العربية المشرقية خاضعاً للدولة التركية العثمانية التي كانت تحكم إمبراطورية واسعة باسم «الخلافة الإسلامية» (صراحة أو ضمناً). وهؤلاء العرب الذين نادوا بـ «العلمانية» يومئذ إنما أرادوا التعبير، بكيفية متواضعة خجولة، عما عبّر عنه بعد ذلك، بقوة وصراحة، مفكرون وسياسيون عرب آخرون حينما حملوا شعار «الاستقلال عن الترك». ثم حدث أن التقى الشعاران، أو التياران، في شعار واحد وتيار واحد، هو ما عبّر عنه بتيار «العروبة»، ثم بـ «القومية العربية». وإذاً فشعار «العلمانية» طرح في العالم العربي في ارتباط عضوي مع شعار «الاستقلال عن الترك». وبما أن «الاستقلال عن الترك» كان يعني في الوقت نفسه قيام دولة عربية واحدة (على الأقل في المشرق، أي في الولايات العثمانية العربية)، فقد ارتبطت المفاهيم الثلاثة ببعضها ارتباطاً عضوياً: العلمانية والاستقلال والوحدة، لتعني شيئاً واحداً هو قيام دولة عربية في المشرق غير خاضعة للسلطة العثمانية. ومن هنا جاء تبنّي الفكر القومي العربي لشعار العلمانية الذي كانت دلالته ملتبسة كما قلنا بمضمون شعار الاستقلال والوحدة. وعندما قامت حركة منافسة تطرح شعار «الجامعة الإسلامية»، وكان ذلك في الغالب نوعاً من المعارضة لاستقلال الأقطار العربية عن الترك، وبإيعاز وتوجيه من السلطات العثمانية، عندما حدث ذلك، أخذ التعارض يتبلور بين اتجاهين: اتجاه يدعو إلى جامعة إسلامية بزعامة الأتراك، واتجاه يدعو إلى دولة عربية أو اتحاد عربي. ولم يكن يقصد دعاة «العروبة»، هؤلاء، استبعاد الإسلام ولا الدين. إن شعار «العروبة» رفع في وجه سياسة «التتريك» العثمانية، كما هو معروف.

ب ـ وطرح هذا الشعار من طرف مفكر عربي مسيحي من رواد النهضة العربية الحديثة في إطار آخر، غير إطار الدعوة إلى «الاستقلال عن الترك»، بل إطار اتقاء شر الطائفية. يقول: «وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد

وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً، كما لا يخفى». ومن هنا: «وجوب وضع حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية، والسياسة، أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة (الدينية) تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً، والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما، من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه». كان هذا ما كتبه بطرس البستاني في صحيفته **نفير سورية** في سياق تعليق له على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان سنة ١٨٦٠ بين المسيحيين والدروز. لقد تجند بطرس البستاني للتخفيف من آثار تلك الفتنة، وارتأى كما رأينا أن الحل لمشكل الطائفية الدينية في لبنان هو الفصل بين الدين والسياسة.

ذلك باختصار هو الإطار الأصلي الذي طرح فيه شعار «العلمانية» في بلاد الشام (سورية الكبرى)، ولا بد من ملاحظة أن هذا الشعار لم يرفع قط في بلدان المغرب العربي، ولا في بلدان الجزيرة، ولربما لم يرفع بمثل هذه الحدّة في مصر نفسها، حيث توجد أقلية قبطية مهمة.

وعندما استقلت الأقطار العربية وبدأ التنظير لفكرة العروبة و«القومية العربية»، طرح شعار «العلمانية» من جديد، وخصوصاً في الأقطار العربية التي توجد فيها أقليات دينية (مسيحية بصفة خاصة). وهذا الطرح كان يبرره شعور هذه الأقليات بأن الدولة العربية الواحدة التي تنادي بها القومية العربية ستكون الأغلبية الساحقة فيها من المسلمين، الأمر الذي قد يفرز من جديد وضعاً شبيهاً بالوضع الذي كان قائماً خلال الحكم العثماني. وإذاً فالدلالة الحقيقية لشعار «العلمانية» في هذا الإطار الجديد، إطار التنظير لدولة الوحدة، كانت مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، وبكيفية خاصة حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية، وبالتالي فـ «العلمانية» على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني، وليس على أساس الهيمنة الدينية.

وفي خضم الجدل السياسي الأيديولوجي بين الأحزاب والتيارات الفكرية، عبّر بعضهم عن هذا المعنى بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، وهي عبارة غير مستساغة إطلاقاً في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين

والدولة. إن هذا التعارض لا يكون له معنى إلا حيث يتولى أمور الدين هيئة منظمة تدّعي لنفسها الحق في ممارسة سلطة روحية على الناس، في مقابل سلطة زمنية تمارسها الهيئة السياسية: الدولة.

هذا في القرن الماضي والذي سبقه. أما في هذا القرن الحادي والعشرين، فيطرح شعار «العلمانية» في سياق مختلف، السياق الذي تغلب فيه ظاهرة ما يعبّر عنها بـ «الإسلام السياسي» و«التطرف الديني»، وهو سياق يحتاج إلى قول مفرد.

لنختم، إذاً، باستخلاص النتيجة من العرض المختصر الذي قدمناه عن ظروف طرح شعار «العلمانية» في القرنين التاسع عشر والعشرين، فنقول: لقد طرحت مسألة «العلمانية» في العالم العربي، في القرنين الماضيين، طرحاً مزيفاً، بمعنى أنها أريد منها أن تعبّر عن حاجات معيّنة بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: إن الحاجة إلى الاستقلال عن «الترك» في إطار هوية قومية واحدة، والحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة، هي حاجات موضوعية فعلاً، إنها مطالب، كانت ولا تزال، مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها، بل مشروعيتها أيضاً عندما يعبّر عنها بشعار ملتبس كشعار «العلمانية». من أجل هذا نادينا، منذ الثمانينيات من القرن الماضي بضرورة استبعاد شعار «العلمانية» من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري «الديمقراطية» و«العقلانية»، فهما اللذان يعبّران تعبيراً مطابقا عن حاجات المجتمع العربي: الديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية والدينية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه لا الديمقراطية، ولا العقلانية، يعنيان بصورة من الصور استبعاد الدين، كلا. إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول إنه إذا كان العرب هم «مادة الإسلام» حقاً، كما يقول القدماء، فإن الإسلام هو روح العرب لارتباطه الجوهري باللغة العربية من خلال القرآن الكريم الذي يقول عنه الأصوليون: «العربية جزء ماهيته». ومن هنا ضرورة اعتبار الإسلام مقوماً أساسياً للوجود العربي: الإسلام الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين، والإسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعاً، مسلمين وغير مسلمين. إن التمسك بمبدأي الديمقراطية والعقلانية، بدل شعار «العلمانية»، وإحلال الإسلام المكانة التي يجب أن يحتلها في النظرية والممارسة، تلك من جملة الأسس التي يجب أن تنطلق منها عملية إعادة بناء الفكر العربي من الخليج إلى المحيط.

(١٤)

مسألـــة اجتهاديـــة، أولاً وأخيـــراً!

قال صاحبي: دعوت إلى الاستغناء عن شعار «العلمانية» وطرحت بدله شعار «الديمقراطية والعقلانية»، انطلاقاً من تحديد العلاقة التاريخية في أوروبا بين الكنيسة والمجتمع المدني ودولته العلمانية، فكيف تتحدد في نظرك العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام؟

قلت: هناك مسلكان في النقاش حول هذا الموضوع، منهما مسلك يسقط التاريخ من حسابه ويقول برأيه حسبما تمليه عليه ظروفه واقتناعاته. ويسلك هذا المسلك فريقان يقفان على طرفي نقيض: فريق ينادي بعزل الدين عن السياسة، والسياسة عن الدين، محتذياً في ذلك بما حصل في أوروبا المسيحية، حيث أقصيت الكنيسة من التدخل في شؤون الدنيا. أما الفريق الآخر، فينادي بالعكس من ذلك بإخضاع شؤون الدنيا للدين منطلقاً من فهم معيّن للإسلام.

أما نحن، فنرى أن في المسألة جانبين: جانب أيديولوجي يحكمه اختيار الشخص لما يجب أن يكون، أعني اجتهاده وانحيازاته... الخ، وجانب تاريخي مرجعه ما حصل بالفعل عبر التاريخ، سواء التاريخ كوقائع وأحداث، أو التاريخ كآراء وتصورات وتطلعات، وبالجملة ما نعنيه بالحقيقة التاريخية. وهذا الجانب هو وجهتنا في هذا القول. والحقيقة التاريخية بالنسبة إلى التجربة الحضارية الأوروبية تدلنا على أن الدولة وجدت أولاً (الإمبراطورية الرومانية)، وأن الدين المسيحي ظهر في ظلها كنوع من الثورة على ظلمها، ثم تطور الأمر إلى انتظام هذا الدين في نظام خاص هو النظام الكنسي الكهنوتي الذي دخل في صراع مع الدولة ينافسه السيطرة على المجتمع إلى أن انتهى الأمر إلى الفصل بينهما في إطار ما عرف بالعلمانية.

أما في التجربة الحضارية العربية الإسلامية فالأمر يختلف، ويمكن إجمال خصوصيتها في الحقائق الأربع التالية:

ـ **الحقيقة الأولى** هي أن العرب حين البعثة المحمدية لم يكن لهم ملك ولا دولة. لقد كان النظام السياسي الاجتماعي في مكة ويثرب (المدينة) نظاماً «جماعياً» قبلياً لا يرقى إلى مستوى «الدولة» التي من خصائصها الأساسية وجود سلطة مركزية تنوب عن الأفراد في تدبير شؤونهم الجماعية، وفق قوانين وأعراف، وباستعمال العنف إن اقتضى الحال: العنف الذي تحتكره باسم الجميع ولصالح الجميع... وهذا ما لم يعرفه العرب قبل الإسلام، وقد وصف الإسلام نمط حياتهم بـ «الجاهلية».

ـ و**الحقيقة الثانية** هي أنه: مع البعثة المحمدية بدأ المسلمون يمارسون الدين الجديد ليس فقط كموقف فردي إزاء الرب المعبود (الله)، بل أيضاً كسلوك جماعي أخذ ينتظم شيئاً فشيئاً إلى أن بلغ تطوره بعد الهجرة إلى المدينة إلى ما يشبه الدولة. ومع أن الرسول (ﷺ) كان بالفعل رئيس الجماعة الإسلامية وقائدها ومرشدها، فلقد رفض رفضاً باتاً متكرراً أن يسمى ملكاً. لقد كان يعتبر نفسه ويعتبره المسلمون نبياً رسولاً، كما وصفه القرآن. وقد خاض حروباً، وقاد حملات، ونظم شؤون الجماعة، وسهر على وحدتها، وبعث بعوثاً، وعيّن عمالاً... الخ، ولكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً، بل بوصفه صاحب دعوة وناشر دين جديد.

ـ و**الحقيقة الثالثة** هي أن القرآن الذي تحدث مراراً وبوضوح عن «الأمة»، أمة الإسلام والمسلمين ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾[7] قد تجنّب الحديث عن النظام السياسي الاجتماعي الاقتصادي الذي بات يجسّد تلك الأمة بعد الهجرة، فكان الرسول وحده ولي الأمر في كل شيء. فعلاً، لقد قرر القرآن تشريعاً وحدوداً، وحلّل وحرّم، وفرض فرائض، منها ما يقوم به المرء بنفسه، ومنها ما هو عمل جماعي، ومنها ما يحتاج في تنفيذه إلى من يتولى «الأمر» فيه، فيكون عاملاً أو رئيساً على جماعة أو قائداً للجيش أو لجزء منه، حين الحرب. وقد دعا القرآن بصريح العبارة المسلمين إلى إطاعة هؤلاء ﴿ **وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[8]، كما ندّد القرآن بالاستبداد والاستكبار، وأثنى على الشورى والإحسان والعدل... الخ، ولكنه لم ينصّ لا على أن أمة الإسلام يجب أن يتطابق معها «ملك» أو «دولة»، ولا على ضرورة أن يكون هناك بعد وفاة الرسول من يخلفه، لا على مستوى ما هو

(٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٨) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

ديني محض، ولا على مستوى ما هو سياسي وعسكري، بل ترك المسألة للمسلمين وكأنها داخلة في قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

ـ و**الحقيقة الرابعة** هي أن النقاش الذي جرى بين الصحابة، أنصاراً ومهاجرين، في سقيفة بني ساعدة مباشرة بعد انتقال الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى، والذي أسفر في النهاية عن مبايعة أبي بكر خليفة للرسول (يخلفه: بمعنى يتولى «أمر» المسلمين بعده) كان نقاشاً سياسياً محضاً، وقد حسمه ميزان القوى، إذ كان القول الفصل فيه للتصريح الذي أدلى به أبو بكر قائلاً: «لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش». وهذا حكم موضوعي يقرر أمراً واقعاً، وقد سلّم الأنصار بذلك عندما تحرك فيهم مفعول «القبيلة» الضيّق (التنافس بين الأوس والخزرج)، وأيضاً عندما رأوا أن منطق المهاجرين هو الراجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة.

و**الحقيقة الخامسة** هي أن مسألة «الإمامة» أو «الخلافة» قد بقيت منذ وفاة الرسول (ﷺ) موضوعاً للنزاع، تفرّق المسلمون بسببها إلى فرق سياسية، تناسلت وتفرّعت وتسببت في صراعات وحروب ما زالت آثارها ماثلة إلى اليوم. ومع تفرّق وتشعب الآراء والمذاهب في مسألة الإمامة هذه يمكن إرجاعها إلى ثلاثة مواقف رئيسية:

١ ـ الموقف **الأول** يرى أصحابه ـ وهم الشيعة ـ أن الإمامة فرض من فروض الدين وركن من أركانه «لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله» (أي تركه للناس من دون سابق تحديد). وفي اعتقاد هؤلاء «أن النبي نصّ على علي بن أبي طالب خليفة وإماماً من بعده، وأن علياً نصّ ووصّى، وكذلك فعل الأئمة من بعده من ذريته ونسله».

٢ ـ أما الموقف **الثاني**، فهو في جملته ردّ على الموقف الشيعي، وهو موقف عموم أهل السنّة وأكثرية المعتزلة والخوارج والمرجئة، ويجمعهم القول بأن الإمامة واجبة من جهة، وأنها تكون بالاختيار لا بالنص من جهة أخرى. وفي ما عدا هذا وذاك يختلفون اختلافاً كبيراً: فالمعتزلة يرون أن وجوب الإمامة يفهم بالعقل، لأن فيها مصلحة. ومعلوم أن من أصول مذهبهم أن العقل يدرك بمفرده الحسن والقبح، وبالتالي يقضي رعاية مصالح الناس ودفع الضرر عنهم، يتطلب إقامة نظام من الحكم فيهم. وهذا في نظرهم ما أدركه الصحابة حين بادروا إلى اختيار خليفة للنبي (ﷺ) بمجرد ما علموا بوفاته. وأما أهل السنّة الذين يعارضون المعتزلة في أصلهم القائل إن العقل يدرك الحسن والقبيح قبل ورود الشرع، ويقررون أن المرجع في التمييز بين الحسن

والقبح إنما هو الشرع الذي به نعرف الحلال والحرام، فإنهم يقولون: إن وجوب الإمامة مسألة تدرك وتعرف بالشرع لا بالعقل. والدليل الشرعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد الذي يذكرونه في هذا الصدد هو «الإجماع»، إجماع الصحابة على تعيين خليفة للرسول (ﷺ). ومعلوم أن «الإجماع» مصدر من مصادر التشريع في الإسلام عند عموم أهل السنة، ولكنه لم يقرر بوصفه كذلك إلا مع الشافعي، أي بعد نحو قرن ونصف من وفاة الرسول (ﷺ). وواضح أن لجوء أهل السنّة إلى «الإجماع» في الاحتجاج لرأيهم في هذه المسألة على رغم اختلاف المجتهدين في حجية الإجماع وزمانه وكيفيته... الخ، إنما يعكس حقيقة أن القائلين بأن وجوب الإمامة يدرك بالشرع لم يجدوا لا في الكتاب ولا في السنّة ما به يحتجون لصالح رأيهم. وبعبارة أخرى، إن المرجع هنا هو التجربة التاريخية للأمة، وليس النصّ الديني.

٣ ـ والموقف **الثالث** يخالف الموقفين السابقين كليهما، إذ يرى أصحابه أن الإمامة (والدولة) ليست بواجبة، بمعنى أن الدين لا ينصّ على وجوب إقامتها، ولا على وجوب تركها، بل ترك أمرها للمسلمين، فإن هم استطاعوا نصب إمام عادل من دون إراقة الدماء ومن دون حروب وفتن، فذلك أفضل، وإن هم لم يفعلوا ذلك وتكفّل كل واحد منهم بنفسه وأهله وطبق أحكام الشريعة كما هي منصوص عليها في الكتاب والسنّة، جاز ذلك وسقطت عنهم الحاجة إلى إمام. وقد قال بهذا الرأي «النجدات» أتباع نجدة الحنفي زعيم فرقة من الخوارج، كما قال به أيضاً فريق من المعتزلة على رأسهم أبو بكر الأصم وهشام بن عمر الفوطي وعباد ابن سليمان...

ومن الحجج التي أدلى بها رجال هذا الفريق لتأييد موقفهم: أن القول بأن نصب الإمام يكون بالاختيار قول متناقض من وجهين: فمن جهة إذا اختار الناس الإمام وجبت عليهم طاعته، فكيف يكونون ملزمين بطاعته وهم الذين اختاروه ونصّبوه؟ ومن جهة أخرى، فكل واحد من المجتهدين الناصبين للإمامة لو خالف الإمام في المسائل الاجتهادية جاز ذلك، وما من مسألة إلا ويجوز للمجتهدين مخالفة الإمام فيها، فكيف نجعله إماماً واجب الطاعة بشرط مخالفته إذا أدى الاجتهاد إلى ذلك؟ ومن حججهم على عدم وجوب نصب الإمام قولهم إن نصب الإمام وإقامة الدولة لا بد من أن ينشأ عنهما ما يضيق على الناس ويحدّ من حريتهم، و«هذا إضرار بهم لا يجوز». ومنها أن الناس قد يثورون ضد هذه المضايقات والأضرار «كما جرت به العادة، فيفضي ذلك إلى الفتنة»، ومنها أيضاً أن الإمام غير معصوم، لأن العصمة للأنبياء وحدهم، وبالتالي فمن الممكن أن يكفر الإمام ويفسق «فإن لم يعزل أضرّ بالأمة بكفره، وإن عزل أدى إلى الفتنة». وإذاً فترك نصب الإمام آمن وأفضل. وبعبارة

مختصرة: إن ما يقوله هؤلاء هو أن إقامة الإمامة (أو الخلافة الشرعية) ليس أمراً واجباً شرعاً، ولا ممنوعاً شرعاً، بل هي من الأمور المباحة التي يجوز العمل بها ويجوز تركها. ولذلك نجدهم يكررون أنه إذا دعت الضرورة الناس إلى نصب الإمام، فلهم ذلك شرط أن يكون عادلاً، وأن يبقى عادلاً.

نخلص من ذلك كله إلى أن هذا الخلاف المتشعّب حول مسألة الإمامة دليل على أنها مسألة اجتهادية أولاً وأخيراً. ينطبق هذا على القائلين بالنصّ أيضاً لأنه لا يوجد بشأنها في القرآن، ولا في الحديث نصّ ظاهر قاطع. فالنصّ هنا موضوع اختيار واجتهاد وتأويل.

القسم الثالث

العقـــــد الاجتماعــــــي

(١٥)

العقـــد الاجتماعــي و«عقــد البيعـــة» وتغييـــب صحيفـــة النبـــي...

من المفاهيم الرئيسة التي يعتمدها الفكر الإصلاحي العربي المعاصر مفهوم «العقد الاجتماعي»، وهو قرين مفهوم «العلمانية»، ليس فقط لكونهما من المفاهيم المركزية التي استعارها هذا الأخير من المرجعية الأوروبية، بل أيضاً لأنهما يرتبطان بعضهما ببعض ارتباطاً بنيوياً إلى درجة يمكن معها القول إنهما وجهان لنفس العملة. ومع ذلك، فإنه يمكن التمييز بين «وضع» (status, statut) كل منهما على مستوى الفكر العربي. ذلك أن مضمون «العلمانية» غائب تماماً في المرجعية التراثية العربية الإسلامية، بل هي ترفضه، بينما تقبل هذه المرجعية قرينه «العقد الاجتماعي» وتقدم له نظيراً وشبيهاً هو «عقد البيعة»، عندما يتعلق الأمر بمضمونه السياسي. أما مضمونه العام الذي يطرح مسألة «اجتماعية» الإنسان، فتشترك فيه المرجعيتان الأوروبية الحديثة والعربية التراثية، باعتباره إرثاً مشتركاً من العصور القديمة.

بالفعل، كانت هناك نظرية شائعة سادت في العصور القديمة والوسطى، تقول إن ظهور الدولة كان أمراً «طبيعياً» اقتضاه كون الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده ولا أن يقوم بجميع حاجاته، وبالتالي لا بد له من التعاون مع غيره. وبتنظيم هذا التعاون تطور الأمر إلى ما نسميه «الدولة»: إما انطلاقاً من الأسرة التي تطورت فأصبحت قبيلة تحالفت مع غيرها من القبائل والجماعات فأسست دولتها، كما كان شأن الأسر الحاكمة خلال القرون الوسطى، أو ابتداء من بروز بطل في ظروف معيّنة مكّنته من تولي السلطة وتنظيم التعاون. . . الخ.

يمكن وصف هذه النظرية بكونها نظرية محافظة: فهي إذ «تفسر» ظاهرة نشوء الدولة، فإنها لا تفتح أية آفاق لتغيير الوضع القائم، بل تبرره وتجعل منه واقعاً اقتضته «طبيعة» الأمور. أما نظرية «العقد الاجتماعي» كما صيغت في عصر النهضة الأوروبية، فهي بالعكس من ذلك نظرية «ثورية»، بمعنى أنها صيغت من أجل الإصلاح والتغيير. فمن جهة تقوم هذه النظرية على فرضية «حالة الطبيعة»، التي أدلى بها بعض المفكرين الأوروبيين في بدايات العصر الحديث، ومؤداها أن البشر كانوا في مبتدأ أمرهم أحراراً لهم كافة الحقوق، لكل منهم الحق في كل شيء. ولكن، بما أن سعي كل واحد منهم إلى التمتع بجميع الحقوق كان لا بد من أن يؤدي إلى تنازع وتدافع واقتتال، فقد اهتدوا بعقولهم إلى طريقة لتنظيم هذه الحقوق بصورة تضمن الأمن والعدل، أعني: إبرام «عقد اجتماعي» يتنازلون بموجبه عن حقوقهم بهدف تنظيمها وحفظها واستردادها بصورة تمنع التنازع والتدافع والصراع.

واضح أن فكرة العقد الاجتماعي بهذا المعنى تطرح مسألة الحكم طرحاً أعم وأعمق وعلى مستويين: أصل الاجتماع، وأصل الدولة، وهما مستويان من التعاقد مختلفان:

يتعلق الأمر في المستوى **الأول** بتنازل الأفراد للمجموعة التي تتشكل منهم عن الحقوق الطبيعية التي كانوا يتمتعون بها في «الحالة الطبيعية»، في مقابل حقوق مدنية تضمنها لهم الهيأة العامة المجردة المسماة «الدولة». أما على المستوى **الثاني**، فالأمر يتعلق أساساً بتفسير شكل الحكومة: فالأفراد يتنازلون هنا لا للمجموع «المجرد»، بل لشخص واحد يقوم بمهام الرئاسة والحكم بما في ذلك الحفاظ على حقوق الأفراد والجماعة.

وما دام الأمر يتعلق بفرضيات، فغني عن البيان القول إنه من الممكن الجمع بين المستويين في نظرية واحدة تفسر في آن واحد أصل الاجتماع والدولة ومنشأ الحكومة وشكلها. كما أنه من الممكن تفسير الحكومة وشكلها داخل النظرية الأولى وحدها. وقد شهد الفكر الأوروبي هذه الأنماط جميعاً.

* * *

أما الفكر العربي الإسلامي، فهو لم يعرف إلا النمط الثاني، أعني الذي يفسر منشأ الحكومة وشكلها، وهو ما يسمى عندنا بـ «عقد البيعة». وبعبارة أخرى، إن العقد السياسي الذي دار الكلام حوله في التراث العربي الإسلامي هو «عقد الإمامة» أو «البيعة». أما «العقد الاجتماعي»، كنظرية تفسر أصل الاجتماع والدولة معاً، فقد ظل غائباً عن مجال المفكَّر فيه لدى الذين خاضوا في مسألة «الإمامة» و«الخلافة»، وإن

كان كثير من المؤلفين العرب يرددون مضمون النظرية القديمة التي وصفناها بكونها محافظة.

وخارج هذه النظريات، كان هناك في العهد النبوي أنواع من «العقد» أبرمها الرسول (ﷺ)، بعضها ينظم الاجتماع، وبعضها ينظم الحكم: من ذلك عقد «بيعة العقبة» (الأولى والثانية) التي بايع فيهما ممثلو أهل يثرب (المدينة) الرسول (ﷺ) رئيساً عليهم، فكانت الهجرة إليهم على أساس هذه البيعة الاختيارية المشروطة (شرط عليهم وشرطوا عليه)، وهذا عقد سياسي. وبمجرد وصول النبي (ﷺ) إلى المدينة أقام نظام «المؤاخاة»، آخى فيه بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، مؤاخاة «على الحق والمساواة»، وهذا «عقد اجتماع». أما العقد المعروف بـ «الصحيفة»، فهو يجمع بين الاثنين: فقد كتب النبي (ﷺ)، عند وصوله إلى المدينة مهاجراً، كتاباً «بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة». كما «وادع فيه يهوداً وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم». لقد نصّ هذا الكتاب أو العقد على أن كل فئة من فئات المسلمين والمؤمنين من المهاجرين والأنصار من أهل يثرب تواصل العمل بالعرف الذي كانت تعمل به قبل الإسلام في مجال أخذ الديّات وإعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأسرى والعمل بالعدل في افتدائهم. كما نصّ على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض. . . الخ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نصّ هذا العقد أيضاً على أن «اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (= يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين)، وأنهم: «أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم». كما نصّ هذا العقد على تحريم القتل في يثرب، وعلى الدفاع المشترك عنها، وأن المرجع في الفصل في الخلاف هو محمد (ﷺ)، سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض، أو بينهم وبين اليهود. وتختم «الصحيفة» بالتأكيد على أن العلاقات في يثرب يجب أن تبنى على البرّ وحسن المعاملة والحرص على الأمن[1].

نحن هنا إذاً أمام عقد اجتماعي مزدوج ينظم الاجتماع، وفي الوقت نفسه يُعَيِّن رئيس الجماعة. وما يلفت النظر في هذا العقد هو تأكيده على الحق في الاختلاف وإقراره لهذا الحق بعبارات تتكرر مع كل فئة؛ الاعتراف بالاختلاف داخل المسلمين والمؤمنين: مهاجرون، أنصار، قبائل، واعتراف بالاختلاف داخل اليهود وقبائلهم،

---

(١) انظر التفاصيل في: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٩٢ وما بعدها.

واحترام ما يؤسس هذا الاختلاف من أعراف، وفي الوقت نفسه الحفاظ على وحدة الجماعة التي أصبحت تشكل «أمة واحدة». أما رئيس الجماعة ـ النبي (ﷺ) ـ فهو لا يتدخل إلا عندما يحدث خلاف بين فئة وأخرى يتطلب مرجعية محايدة مستقلة.

لقد قيل الكثير عن هذه «الصحيفة». وواضح أن مضمونها يحتمل أن يوصف بأنه «عقد اجتماعي»، والقول بالتالي إن الدولة في الإسلام قامت على أساس عقد اجتماعي. هذا يقوله بعض معاصرينا. أما في الماضي، فإن مما يثير الاستغراب أن جميع الذين تكلموا أو شرّعوا لمسألة «الخلافة» أو «الإمامة» (وبالتالي لمسألة الحكم في الإسلام) قد تجاهلوا هذه «الصحيفة» التي أسست لدولة الرسول (ﷺ) تجاهلاً تاماً، فذهبوا يبحثون عن مستندات أخرى يبررون بها رأيهم في «الخلافة».

وهكذا ذهب بعضهم إلى القول بـ «النصّ والوصية»، بينما استند آخرون إلى «إجماع الصحابة» على مبايعة أبي بكر. والذين من المتكلمين والفقهاء تخصصوا في «الكلام في البيعة» وشروطها وكيفية عقدها وعدد من تنعقد بهم. . . الخ، وقد نزلوا بها من الأفق الواسع الذي نصّت عليه صحيفة النبي (ﷺ)، إلى مستوى ضيق محدود، فماثلوا بينها وبين «عقد البيع» وأحكامه الفقهية، وكأن الأمة «تبيع» حريتها وحقوقها لمن يتولاها بالرضى أو بالقهر. وأكثر من ذلك، نزلوا بعدد من تنعقد به الخلافة والإمامة من: من أمكن حضورهم من «أهل الحل والعقد» إلى القول بأنه يكفي فيها خمسة منهم، ونزل بها آخرون إلى أقل من ذلك. . . حتى قالوا يجوز أن تنعقد الخلافة والإمامة ببيعة رجل واحد. ولكل منهم حجة يستقيها من وقائع الصراع على الخلافة زمن الصحابة.

(١٦)

«العقـد الاجتماعـي»
في الحضـارة الإسلاميـة والتجربـة الأوروبيـة

يمكن أن ننطلق في هذه المقارنة بين «وضع» العقد الاجتماعي في الحضارة الإسلامية و«وضع» ـه في التجربة الأوروبية من طرح السؤال التالي: لماذا لم تتطور أنواع العقود التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي (عقد الصحيفة وعقود الإمامة المختلفة المتنوعة) إلى نظرية في العقد الاجتماعي؟

أؤكد هنا أن الهدف من هذا السؤال ليس الحصول على جواب ـ فهذا النوع من الأسئلة التي تتساءل عما غاب ولم يحضر في الماضي ليس لها جواب تاريخي لأنها لا تتعلق بحدث تاريخي حصل فعلاً، بل هي مجرد أسئلة افتراضية الهدف منها الاقتراب أكثر ما يمكن من المشكل المطروح ـ وإذاً فهدفنا من السؤال الذي طرحناه هدف متواضع، إنه التوضيح بواسطة المقارنة. وفي هذا الإطار، يمكن القول: إن ما عرفه المجتمع العربي الإسلامي من عقود سياسية ـ وكلها عقود بيعة ـ كان عبارة عن تنظيم عملي للسلطة، سواء كانت البيعة عقداً حقيقياً مبنياً على التشاور والاختيار، كما كان الحال زمن الخلفاء الراشدين، أو كانت مجرد إجراء شكلي لإضفاء شرعية شكلية على أمر واقع، كما آل إليه الأمر منذ أن انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض مع معاوية. وحتى إذا اقتصرنا على العقد الذي كان يستحق أن يكون النموذج والمثال في «المدينة الإسلامية»، أقصد «صحيفة النبي» التي تحدثنا عنها في الصفحات السابقة، فإننا سنجد الناحية العملية فيه أقوى وأبلغ، مما يجعل من «العقد الاجتماعي» الذي قررته عقداً من أجل التطبيق الآني، وليس من أجل التنظير للمستقبل.

ربما كان هذا الطابع العملي التطبيقي الذي رافق «الصحيفة» هو السبب الذي جعلها تبقى مجرد وثيقة من وثائق الماضي تورد بنصها أو يشار إليها في كتب التاريخ وحدها. وربما كان هذا أيضاً من جملة العوامل التي تفسر، جزئياً على الأقل، عدم تطور «الكلام في الإمامة» في الإسلام إلى طرح فكرة «العقد الاجتماعي» على الشكل الذي طرحت به في أوروبا.

على أن «الكلام في الإمامة» قد اتجه منذ بدايته إلى الكلام في سياسة الماضي: في خلافة الخلفاء الأربعة (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي)، خصوصاً عندما أنكر «الرافضة» من الشيعة شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وحصروا الشرعية في علي ابن أبي طالب وذريته؛ إضافة إلى أنهم جعلوا الإمامة بالوصية، لا بالاختيار، وبالتالي فلا مجال لفكرة العقد في هذا النوع من الرؤية. أما أهل السنّة الذين جعلوا من الإمامة «عقداً» يتم بالاختيار، فقد ربطوا هذا العقد وكيفيته، لا بما ينبغي أن يكون، بل بما كان زمن الخلفاء الأربعة، مستوحين ما يقرره الفقهاء في عقد البيع كإطار قانوني.

وإذاً، فلقد كان الكلام في الإمامة، في الأصل، جزءاً من الصراع السياسي بين الشيعة والسنّة، وكان الهدف منه إضفاء الشرعية ـ أو نزعها ـ على تجارب في الحكم ماضية. ولما أخذ هذا الماضي في الابتعاد عن الحاضر، صار الكلام في «الخلافة» عند أهل السنّة، وفي «الإمامة» عند الشيعة، يميل أكثر فأكثر نحو تبرير الواقع الذي يفرضه ميزان القوى في الصراع من أجل الحكم[(٢)]. كان الصراع سياسياً محضاً، ولم يكن الدين فيه طرفاً، لا على مستوى النصوص، ولا على مستوى ما قد يكون هناك من تناقض بين من يتحدثون باسم النصوص ومن يمارسون الحكم.

أما في التجربة الحضارية الأوروبية، فالصراع الذي منه خرجت فكرة العقد الاجتماعي وفيه تطورت، كان صراعاً من نوع آخر، صراعاً بين قطبي هذه التجربة في العصور الوسطى: الدولة والكنيسة. ومن هنا يمكن القول، كجواب عن السؤال الذي طرحناه آنفاً ـ إذا كان لا بد من جواب ـ إن مبدأ «عقد البيعة» في الإسلام لم يتطور إلى «عقد اجتماعي» بالمعنى الأوروبي للكلمة لأن الإسلام لم يعرف الكنيسة كهيأة دينية اجتماعية لها السلطة الروحية وتنافس الدولة على السلطة الزمنية.

وفي الفقرات التالية ما يوضح هذا الفكرة.

الأفكار تسافر، تنام وقد تستيقظ! والمهم في تاريخ الفكر ليس الفكرة في

---

(٢) انظر في هذا الصدد: نفس المرجع، ص ٣٥٥ وما بعدها، ومحمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٠٧ وما بعدها.

ذاتها، بل الدور التي تقوم به في النظام الفكري العام في وقت معيّن. أما الفكرة التي تبقى يتيمة معزولة عاقراً، فهي لا تدخل التاريخ. وهل يدخل التاريخ أحد بمفرده؟

يصدق هذا على جميع الأفكار التي ماتت ولا حصر لها. ولكن قد يحدث أيضاً أن فكرة ما تدخل التاريخ بفعل ظروف معيّنة لتقوم بدور معيّن. فإذا أصبح لها تاريخ اندفع الناس إلى البحث لها عن «ما قبل تاريخـ» ـها. إن الفكر البشري، وبخاصة فكر المؤرخ للفكر، لا يقنع عادة بعقد ميلاد الفكرة التي تستقطب اهتمامه، بل كثيراً ما تراه يبحث عن أصول للمولود الجديد. يبدو أنه ليس الماء هو وحده الذي «يخشى الفراغ» ـ وذلك هو ما يجعله يندفع إلى أعلى في المضخات حسب التفسير القديم ـ بل الفكر البشري نفسه «يخشى الفراغ»، فلا يقبل ببداية لا شيء من ورائها. الإنسان يبحث دوماً عن متكأ، وفي هذا الإطار يندرج قول القائل: «أعطوني متكأ أضع عليه قدمي وسأحمل الكرة الأرضية على كتفي»! والبحث الفلسفي منذ كان وهو يبحث عن «هذا» المتكأ!

أبت هذه الخواطر إلا أن تستبد بالقلم ونحن نفكر في كتابة شيء عن تطور فكرة «العقد الاجتماعي» عبر التاريخ. ذلك لأن هذه الفكرة هي من تلك من الأفكار التي لم يكن لها تاريخ، حتى إذا ظهرت في القرن السابع عشر في أوروبا، وفي إطار الصراع بين الكنيسة والدولة، وتبيّن في ما بعد لمؤرخي الفكر السياسي الأوروبي أن هذه الفكرة قد قامت بدور هام في المسلسل الذي أدى إلى قيام الدولة الديمقراطية الأوروبية الحديثة، حينذاك اتجهوا إلى البحث عن «جذورها»، عن «ما قبل تاريخـ» ـها.

لماذا البحث عن هذا الـ «ما قبل التاريخ» الذي يقع وراء فكرة لم تدخل التاريخ بفعل ما قبلها، بل دخلته بفضل ما قامت هي به من دور، بل أدوار، في التاريخ الذي يقع بعد ميلادها؟

إن المسألة لا تخص فكرة «العقد الاجتماعي» وحدها، بل تعمّ جميع الأفكار التي كتب مؤرخو الفكر في أوروبا تاريخها منذ القرن الماضي حينما أخذوا في إعادة كتابة تاريخهم معتمدين ما عرف عندهم بـ «المنهج الفيلولوجي» الذي يقوم على رد كل فكرة إلى أصول سبقتها وجذور أسستها، عامدين هكذا إلى تأسيس ثقافتهم على أصول ترجع إلى الإغريق، فجعلوا بداية تاريخهم في اليونان، ومنها يمتد إلى روما، ومن روما إلى فرنسا وبريطانيا... الخ.

إن إعادة كتابة التاريخ تنطوي في الواقع على إعادة تشكيل الوعي. مفهوم «العقد الاجتماعي» له مكان ما في بنية الوعي الأوروبي لأنه مفهوم بنوا له موقعاً في

تاريخهم. أما نحن، فهذا المفهوم ما زال غريباً عنا، وبالعكس منه «عقد البيعة» مثلاً. فإذا كنا نريد أن نؤسس في وعينا لعقد اجتماعي خاص بنا، أو كنا نريد أن نجدّد مفهوم البيعة في وعينا، وأن نجعله موازناً لمفهوم العقد الاجتماعي نفسه، فمن الضروري التعرف أولاً على مضمون هذا المفهوم، لا من خلال تعريف معجمي قاموسي، فهذا لا يفيد في تشكيل الوعي ولا في إعادة تشكيله، بل من خلال التعرف على تاريخه، على المحطات التي قطعها في أسفاره.

في هذا الإطار يجب أن نضع هذا الذي ينتمي إلى «ما قبل تاريخ» نظرية «العقد الاجتماعي» في أوروبا. نحن نريد أن نفهم كيف نشأت فكرة العقد الاجتماعي في أوروبا. نريد أن نتعرف على العوامل التي جعلتها تظهر هناك لنقارن، بعد ذلك، بين «ما قبل تاريخ» ها هناك وبين الوضع عندنا نحن، وهو وضع «ما قبل تاريخ» ما زال ممتداً في الحاضر لم يشق بعد طريقه إلى «التاريخ».

(١٧)

فكرة العقد الاجتماعي بين الكنيسة والإمبراطور

يتحدث الباحثون الأوروبيون عن ظهور فكرة «العقد الاجتماعي»، بصورة أو بأخرى، في العصور القديمة في القرن الخامس قبل الميلاد، عند الفيلسوف الصيني موتزو وعند السوفسطائيين اليونانيين، ثم عند الأبيقوريين في القرن الثالث قبل الميلاد، ثم عند الرومان وعند شيشيرون خاصة، في القرن الأول ق.م.، ويشيرون إلى أنه كان لها صدى في القانون الروماني يعود إلى التقليد الروماني القديم الخاص بـ «الوفاق الشعبي»، بينما يبحث بعضهم عن أصول لها في النصوص المقدسة، فيجدون في «العهد القديم» عدداً من الأمثلة على «العقد الاجتماعي»، على رأسها «ميثاق بني إسرائيل»، بينهم وبين يهوه (الله)، والعقد الذي أبرموه مع الملك سليمان.

ويتتبع المؤرخون فكرة العقد الاجتماعي في القرون الوسطى المسيحية، ويجد بعضهم نموذجاً عملياً لـ «عقد الاجتماع» في «ميثاق الاتحاد» (Pactum Unions) الذي اتفق عليه الآباء المهاجرون الذي رحلوا عن إنكلترا لينشئوا أول مستعمرة في «نيو إنغلند» في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٦٢٠، حيث أعلنوا أنهم يتعهدون على أن يتجمعوا ويعيشوا معاً في مجتمع مدني واحد. أما «عقد الحكومة» أو عقد الرعية مع الحاكم (Pactum Subjectionis)، فقد وجد المؤرخون له أمثلة في العقود التي أبرمت، ابتداء من القرن الخامس، وفي عدد من المملكات الجرمانية، بين الملوك ورعاياهم. أما النموذج والمثال لهذا النوع من العقد، فيجده هؤلاء المؤرخون في «الميثاق الأعظم» (Magna Carta) الذي وقعه الملك جون عام ١٢١٥ ورضخ فيه لثورة النبلاء وقبل شروطهم.

ومع ذلك، فنحن نرى أن هذه الأمثلة والنماذج كانت تقع خارج ما نعتبره هنا «ما قبل تاريخ» فكرة العقد الاجتماعي، فليست هناك أية علاقة بين هذه الأمثلة التاريخية، الفكرية والعملية، وبين فكرة العقد الاجتماعي كما ظهرت في القرن السابع عشر. ذلك أن فكرة التعاقد بين الحاكم والمحكومين (عقد الحكومة) لم تصبح ذات شأن في التاريخ الأوروبي إلا حين اشتد الصراع بين الإمبراطورية والكنيسة البابوية، ولجأت هذه الأخيرة إلى تبرير تدخلها بإقحام فكرة «العقد». لقد ادعت الكنيسة لنفسها الحق في عزل الملوك الطغاة مستندة في ذلك إلى أن البابا يملك السلطة الروحية، الشيء الذي يعني أنه المسؤول عن السعادة الروحية للشعب، وبالتالي فمن حقه أن يحرر هذا الشعب الذي يعاني مادياً وروحياً استبداد الملوك المستبدين، وذلك بجعله في حل من الالتزام الذي يوجبه ذلك «العقد» إزاء صاحب السلطة الزمنية: الملك.

كان ذلك على عهد البابا غريغوار السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) الذي خاض صراعاً مريراً مع الإمبراطور هنري الرابع، فانتصر عليه وسنّ عدة قوانين كهنوتية في إطار ما عرف بـ «الإصلاح الغريغوري». لقد بنى هذا البابا إصلاحه في هذا المجال على فكرة أن سلطة الملوك مستمدة من الشعب، بينما سلطة البابا مستمدة من الله. وهذا ينتج منه أن سلطة البابا أسمى وأشرف من سلطة الملك، وأن سلطة هذا الأخير تفقد شرعيتها إذا مارس الطغيان والاستبداد على الشعب الذي إنما يحكمه بموجب عقد قوامه الحكم بالعدل والعمل لصالح السعادة المادية للرعية، جنباً إلى جنب مع البابا المكلف بتوفير السعادة الروحية لنفس الرعية. فالحاكم الزمني ليس حاكماً مطلقاً، بل له شريك أسمى منه هو البابا.

هنا تبدو فكرة «العقد»، عقد الحكومة، وكأنها قد وظفت لصالح الرعية ضد الملك، بتوسط طرف ثالث هو الكنيسة. غير أن القصد الأول والأخير منها هو تبرير تدخل الكنيسة بين الملوك والرعايا، بوصفها سلطة عليا. فالمسألة، في هذه المرحلة، تندرج في إطار الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية، وليس في إطار الصراع بين الحاكم والمحكومين.

ومع ذلك، فقد أخذت الفكرة تشق طريقها لتنخرط في هذا الإطار الأخير وتصبح فاعلة فيه. وهكذا ركّز بعض المنظرين للمذهب الغريغوري على كون الشعب هو الذي ينصّب الملوك حكاماً عليه، وأنه إنما يفعل ذلك بهدف حماية نفسه من طغيان الطغاة، الأمر الذي يعني أن الملك إنما يحكم بموجب «عقد مشروط» بينه وبين الرعية. ومن هنا خطا بعض أنصار المذهب الغريغوري خطوة أخرى فقالوا: إن خرق الملك للعقد الذي بينه وبين الرعية يجعل هذه الأخيرة في حلّ من الالتزام بطاعته،

وإن تدخل البابا إنما هو عبارة عن إضفاء الصبغة العملية على ما استوجبه طغيان الأمير. وهكذا، فبعد أن كانت فكرة «العقد» تُبَرِّرُ تدخل البابا لتحرير الشعب، أصبحت تبرر ثورة الشعب، أما دور البابا فقد تقلص ليصبح محصوراً في مجرد إضفاء الشرعية على أمر واقع هو ثورة الشعب.

ويأتي القديس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٥)، وهو من أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي، إن لم يكن أكبرهم على الإطلاق، ليناقش المسألة في إطار اهتماماته الفكرية الخاصة التي كانت مركزة حول التوفيق بين الفلسفة واللاهوت. كان الأكويني من شراح أرسطو، وقد تأثر إلى حد كبير بآراء ابن رشد في مسألة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، فضلاً عن أخذه برأيه في مسألة العقل والنفس، كما هو معروف عند المختصين. وما يهمنا إبرازه هنا هو أن الأكويني تبنّى وجهة النظر الأرسطية في أصل الاجتماع ومنشأ الدولة، فقرّر أن الاجتماع الإنساني أمر طبيعي كاجتماع النمل والنحل، مع هذا الفارق وهو أن الاجتماع الحيواني يخضع للغريزة، أما الاجتماع الإنساني فيقوم على الإرادة ويدبره العقل، وبالتالي فهو اجتماع تعاقد لا اجتماع فطرة وغريزة.

ويميّز توما الأكويني بين الإنسان كحيوان اجتماعي، والإنسان كحيوان مؤمن. فمن ناحية: «الإنسان حيوان اجتماعي» بوصفه كائناً يخضع لقوانين الطبيعة التي تفرض عليه التعاون مع بني جنسه ليستقيم أمره، ومن ناحية أخرى هناك «الإنسان ـ المؤمن»، وهو يتميز بانتمائه إلى نوع من الاجتماع الخاص هو الكيان الروحي الذي تشكله الكنيسة.

هنا سيوظف الأكويني التمييز بين السبب الأول والأسباب الثواني ـ وهو تمييز يرجع إلى أرسطو، وقد انتشر في الفكر الفلسفي في الإسلام ـ توظيفاً رشدياً (نسبة إلى ابن رشد)، ولكن في مجال السياسة والحكم. لقد اعتبر أرسطو السبب الأول (المحرك الأول: الله) مبدأ لكل شيء، ولكنه جعله لا يتدخل كل مرة وفي جميع الجزئيات، بل هناك الطبيعة وقوانينها التي تشكل الأسباب الثواني، وهي المسؤولة عما يجري في الكون من حوادث جزئية. كان الفارابي وابن سينا قد اتجها بالفكرة اتجاهاً آخر، فاعتبرا العقول السماوية (الملائكة) فائضة عن العقل الأول (الله) وجعلاها هي الأسباب الثواني. أما ابن رشد، فقد احتفظ بفكرة أرسطو كما هي: المحرك الأول هو السبب الأول وهو الله، ، ثم المحركات الأخرى (الأجرام السماوية) التي رتب الله حركتها وتأثيرها لتشكل ما نسميه القوانين الطبيعية، وهي الأسباب الثواني. وفي هذا الاتجاه سار توما الأكويني، فشيّد رؤية جديدة لثنائية الزمني والروحي، إذ ربط الزمني بالأسباب الثانوية، والروحي بالسبب الأول.

في إطار هذه الرؤية الجديدة لثنائية الزمني والروحي يقرر توما الأكويني أن سلطة الحاكم، وبالتالي الدولة، ليست نتيجة تدخل مباشر من السبب الأول (الله)، بل هي ترجع إلى «الأسباب الثواني»، أي إلى القوانين الطبيعية التي بفعلها تم الاجتماع ونصبت الدولة، ولا يكون حكم الحاكم مشروعاً إلا إذا كان متوافقاً مع القوانين الطبيعية، أي مع العقل، لأن العقل ليس شيئاً آخر غير إدراك الأسباب، كما يقول أرسطو، وكرر ذلك ابن رشد مراراً وتكراراً. فمن دون الاهتداء بالعقل والعمل بموجب قوانينه التي هي من قوانين الطبيعة التي خطتها الإرادة الإلهية، تكون سلطة الأمير ظلماً فاحشاً. ذلك أن غاية الاجتماع ليست في حصول الإنسان على المتعة والشهوة، بل الغاية منه حصول الفرد البشري على كماله الإنساني. ومهمة الدولة تكمن في مساعدته على ذلك، خصوصاً في ما لا تطاله قواه الخاصة من الأمور التي تنتمي إلى عالم المادة، بما في ذلك الحياة الاجتماعية ومقتضياتها. أما الناحية الروحية، الدينية الخلقية، فتتكفل بها الكنيسة.

يمكن اعتبار هذا الفصل الذي أقامه القديس توما الأكويني بين الدولة والكنيسة بذرة البذور لما سيعرف في العصر الحديث بـ «العلمانية»، كما يذهب إلى ذلك بعض المحللين. لن نخوض في هذا الموضوع الآن. المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أن نسجل أن الترويج لمثل هذه الأفكار في القرن الثالث عشر الميلادي من طرف الكنيسة كان من الناحية التاريخية، أعني من ناحية النتيجة، بمثابة إشعال النار في حقل الحكم الإمبراطوري الإقطاعي.

(١٨)

العقــد والعهــد... والعقــد المــزدوج!

مع نهايات العصور الوسطى في أوروبا أخذ بعض الكتّاب يطرحون في كتاباتهم السياسية مسألة رضا الشعب، بل كان منهم من وظف مفهوم «العقد» في طرح مسألة «السيادة» للشعب وتأسيس حقه في مقاومة حكم الطغيان، وكان ذلك، خاصة، خلال الصراعات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت في عصر النهضة. يتعلق الأمر في البداية بنظرية أشهرها بعض الكتّاب البروتستانت في وجه الملوك الكاثوليك، وهي نظرية تقول بعقدين، فعرفت بنظرية «العقد المزدوج»: **الأول** بين الله والشعب، و**الثاني** تابع للأول، وهو بين الملك والشعب. وفحوى هذا العقد بشقيه أنه إذا اضطهد الملك «الدين الحقيقي» ـ دين أتباع الكنيسة ـ فهو يخرق الميثاق الذي بين الله والشعب، وبالتالي يمكن لهذا الأخير استعمال حقه في المقاومة.

إن ما يشرِّع له هذا العقد ليس تدخل البابا، كما رأينا في الفصل السابق عند أنصار المذهب الغريغوري في القرن الثالث عشر، بل إن ما يشرِّع له الآن، في القرن السادس عشر، من خلال العقد المزدوج، هو حق الشعب نفسه في مقاومة طغيان الملك.

إن نظرية العقد المزدوج أصبحت الآن تقوم بوظيفة أيديولوجية واضحة وهي الحدّ من سلطة الملك بالوقوف في وجه الملكية المطلقة القائمة على ما عرف بنظرية «الحق الإلهي للملوك»، وهي نظرية تقرر أن الملوك يستمدون سلطتهم من الله، وبالتالي فهم مسؤولون أمامه، وليس أمام الناس. ومن هنا ستكون وظيفة نظرية «العقد الاجتماعي» هي جعل الملوك مسؤولين أمام الناس. وأكثر من ذلك كان

لظهور الأفكار التعاقدية في جو الصراعات الدينية التي سادت أوروبا دور هام في نضج مفهوم «التسامح».

ومع بدايات القرن السابع عشر، تحول «العقد المزدوج» من عقد بين ثلاثة أطراف (عقد بين الله والشعب، وعقد بين الملك والشعب) إلى عقد مزدوج فعلاً، ولكن بين طرفين فقط: الشعب والدولة. العقد **الأول** يؤسس المجتمع، **والثاني** يؤسس الحكومة. فبموجب العقد الأول تخلّى الناس عن استقلالهم الذي يتمتعون به في الحالة الطبيعية لصالح المجموع. وفي المقابل يحصلون على حماية حقوقهم الفردية وضمانها، وفي مقدمتها حق الملكية. وبموجب العقد الثاني ينقل الشعب السيادة إلى واحد أو أكثر من القضاة (Magistrat) ليمارسوها تحت بعض الشروط.

يبدو أن نظرية العقد المزدوج هذه كانت تشكل نوعاً من المرحلة الانتقالية. ذلك أنه سرعان ما سينظر إليها على أنها تشكل عقبة، سواء من طرف أنصار الملكية المطلقة أو من طرف المنادين بـمبدأ «السيادة للشعب». وإضافة إلى ذلك، تبيّن أن هذا العقد المزدوج تكتنفه صعوبات نظرية: فإذا كان العقد الأول، عقد الاجتماع، ينتهي أمره عند اتفاق الناس على الاجتماع والعيش معاً، فلماذا لا ينتهي العقد الثاني عند اتفاقهم على تنازلهم عن حقوقهم للملك؟ إن فرض واجبات على الملك أمر يقع خارج العقد، وبالتالي فسلطة الملك يجب أن لا تكون محدودة بحد.

ومع أن معظم الكتّاب قد تخلوا عن فكرة العقد المزدوج التي أصبحت موضوع استغلال من طرف أنصار الملكية المطلقة، فإن بعض من ناهضوا الحكم المطلق بقوا متمسكين بفكرة العقد المزدوج، ولكن مع التأكيد على أنه عقد يقوم على تبادل: تنازل الناس للملك عن حقوقهم مقابل التزام هذا الأخير بواجبات معيّنة. فتنازل الطرف الأول عن حقوقه تترتب عنه واجبات في عنق الطرف الثاني.

من الذين أسسوا لهذا الاتجاه جان دون سكـوت (Jean Duns Scot) (١٢٦٣-١٣٠٨): ولد في إيكوسيا، وعاش في انكلترا وفرنسا وألمانيا. كان القديس توما الإكويني يرى رأي أرسطو، كما ذكرنا في الفصل السابق، فكان يقرر مثله أن الأسرة والمدينة (المجتمع) هما ظاهرتان طبيعيتان تماماً، لأن الإنسان مدني بالطبع. أما جان دون سكوت، فيرى أنه إذا كانت الأسرة هي، فعلاً، أسبق ظهوراً، وأن الزواج أمر بدائي ويقوم مع ذلك على عقد تبادل، فإن المدينة/ الدولة مؤسسة متأخرة عنهما، وأنها تقوم على التعاقد. ذلك أنه بما أن الحياة البشرية في هذا العالم معرضة للوقوع فريسة لقانون الغاب، فمن الضروري وضع قوانين وتشريعات عادلة تقي الناس من الظلم والصراع والفوضى. ومن هنا، كان من الضروري

معرفة من هو أصلح وأقدر على وضع مثل هذه القوانين. ذلك أنه إذا كانت سلطة الأب قد تكفي بالنسبة إلى الجماعات الصغيرة في بداية الأمر، فإن نمو هذه الجماعات واتساعها وتزاحمها واختلاف مصالحها، وما قد تتعرض له من تهديد خارجي. . . الخ، كل ذلك يجعل قيام سلطة عامة أمراً ضرورياً. وهذا يكون بالتعاقد.

إذا كان بعض مؤرخي الفكر السياسي في أوروبا يرون أن دون سكوت ربما يكون قد أخذ فكرة العقد من عقد الولاء والخضوع الذي يربط اليهود بملوكهم الأولين، كما في التوراة، فإن آخرين يرون أن في نظريته ما يتجاوز ميثاق بني إسرائيل مع ملوكهم، ولذلك فهم يربطون أفكاره بالتحالفات التي عرفتها عام ١٢٩١ الكانتونات الثلاثة الأولى في سويسرا. فالعقد الذي تصوره سكوت يقضي بأن تسلم الجماعة بموجبه إلى طرف آخر، ملكاً كان أو مجلساً، أو إلى المجتمع كله، سلطة وضع القوانين باسم المجموع ولفائدته. وكيفما كان الأمر، فالفريقان معا يقرران أن دون سكوت ساهم مساهمة كبيرة في تقرير وتكريس فكرة أن السلطة الشرعية، أو الممارسة المشروعة للسلطة، هي تلك التي تستند إلى رضا المواطنين.

على أن فكرة «العقد الاجتماعي» إنما تجد مرجعيتها الحديثة في كتاب **ليفياثان ـ التنين** ـ للفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩). ينطلق هوبز من «حالة الطبيعة»، وهي الحال التي تخيّل أن الناس يكونون عليها قبل قيام المجتمع المنظم بقوانين وأعراف والذي تدبره سلطة سياسية. هذه الحال الطبيعية هي حالة الحرية بلا قيود التي لا بد من أن تنتهي إلى صراع يهدد البشرية بالفناء. ولتلافي الاقتتال والفناء، يضطر الناس إلى التنازل عن حقوقهم: يتنازل كل منهم عن حقه في التصرف في جميع الأمور راضياً بحقوق متساوية بين الناس جميعاً، وبذلك تصير الحياة المشتركة ممكنة، وتلك هي نشأة المجتمع. ثم إنه لما كانت حقوق الناس متساوية في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، وكان الاجتماع يتطلب وجود سلطة تسهر على الأمن والنظام، فلقد اضطر الناس إلى التنازل مرة ثانية، ولكن هذه المرة ليس بعضهم لبعض، بل لطرف ثان يتولى مهام الحكم. وذلك هو منشأ الدولة.

نحن هنا أمام عقدين، وليس إزاء عقد مزدوج. غير أن هذين العقدين ليسا من النوع الذي قد يتبادر إلى الذهن، بناء على المعنى الذي كنا نستعمل فيه هذا اللفظ إلى حد الآن. ذلك أن هوبز يميّز بين العقد والعهد. فالأول ينفذ بمجرد إبرامه كعقد البيع مثلاً: فالمشتري يدفع الثمن، والبائع يسلم السلعة. أما العهد ـ أو التعهد ـ فهو أن يتعهد أحد المتعاقدين، أو كلاهما، على أن ينفذ في المستقبل ما نصّ عليه العقد،

وبذلك تترك له فرصة الوفاء بما التزم به بناء على الثقة فيه. والعقد الاجتماعي في نظره ليس من نوع عقد الشراء والبيع الذي ينفّذ حين التعاقد مرة واحدة، بل هو تعهد ينفذ في المستقبل ومع مرور الأيام. إنه ليس عقد تبادل بل عقد ثقة: الثقة بالوفاء بالوعد. وعلى هذا الأساس يتحدد معنى الظلم والعدل عند هوبز: فالظلم هو عدم الوفاء بالعهد، والعدل هو تنفيذه.

(١٩)

العقد الاجتماعي كوسيلة لإخضاع الكنيسة للدولة

مفاهيم الحداثة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تجد مرجعيتها في التراث العربي الإسلامي، على الرغم من أن بعضها يلتقي بصورة أو بأخرى في هذا الاتجاه أو ذاك، مع مضامين في هذا التراث شبيهة أو قريبة من مضامين تلك المفاهيم الحديثة. من أجل ذلك، قلنا ونكرر القول إن تبيئة مفاهيم الحداثة الأوروبية التي صارت إنسانية وعالمية تتطلب الحفر في أصولها وفصولها، وبعبارة أخرى، الكشف عن تاريخها. ذلك لأنه من دون كتابة تاريخها «القديم» لا يمكن إدخالها في تاريخ جديد.

في إطار هذه النظرة إلى الأمور نواصل «الحفر» في مفهوم «العقد الاجتماعي» الذي صار في السنين الأخيرة شعاراً من شعارات الدعوة إلى الإصلاح والتحديث. وسيكون علينا هنا أن نبيّن كيف أسست فكرة العقد الاجتماعي لذلك الحدث التاريخي الذي نقل أوروبا من وضعية عاشت عليها طوال القرون الوسطى إلى وضعية جديدة تماماً، أقصد «الفصل بين الكنيسة والدولة». لنعد إذاً إلى العقد/ العهد الذي قال به هوبز.

العقد الذي يؤسس الدولة ليس من نوع عقد البيع، بل هو تعهد، ذلك هو المفهوم الجديد الذي ركز عليه المفكر الإنكليزي المشهور توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩)، ومضمونه: يتعهد الأفراد بالتنازل عن حقوقهم في السلطة، راضين راغبين، لشخص يجسد إرادتهم العامة. أما هذا الشخص، فلم يتنازل عن شيء ولا يتعهد بشيء، لأنه ليس طرفاً في العقد. فتعهد الأفراد بالتنازل عن حقهم في السلطة للحاكم سابق لوجود هذا الحاكم، ذلك لأن هذا التعهد هو الذي يخلق هذا الحاكم،

وبالتالي فهو ليس طرفاً. فالعقد الذي يتحدث عنه هوبز ليس من نوع عقد الحكومة الذي يتم بين رعية وراع، بل هو من نوع عقد الاجتماع.

والوفاء بهذا العهد يقتضي أن لا يتعهد المتعهدون لشخص آخر ينصبونه حاكماً جديداً عليهم، ولا أن يعودوا إلى عهد سابق مع شخص آخر. ليس هذا وحسب، بل ليس لهم أن ينتقدوا الملك الذي ملّكوه عليهم لأنهم هم الذين خوّلوا له السلطة، فإذا لاموا الملك فهم إنما يلومون أنفسهم. الملك له الحكم المطلق: يختار مستشاريه وأعوانه بكل حرية، ويقرر المذهب الذي يرى أنه المذهب الصالح، ويسنّ القوانين التي يراها صالحة، ومنها قوانين الملكية الخاصة التي يستتبعها قيام الدولة، وهو الذي يفرض الضرائب ويفصل في المنازعات، وهو الذي يعلن الحرب ويعقد السلم، إلى آخر التدابير والاختصاصات التي تشكل جوهر السيادة.

أمر واحد لا حق للملك فيه ـ حسب نظرية هوبز هذه ـ لأنه لا يكون موضوع تنازل من الأفراد الذي نصّبوه، إنه الحق في الحياة وفي الدفاع عنها. فهذا الحق لا يدخل في العهد، وبالتالي فللشعب الحق في الدفاع عن نفسه في كل ما يتعلق بحقه في الحياة وحقه في الدفاع عنها، سواء في ذلك ما قد يتعرض له من ظلم وعدوان من الملك نفسه أو من الغير، أو ما يرجع سببه إلى تقاعس هذا الأخير أو عجزه عن حفظ حق الناس في الحياة، وما يتطلبه هذا الحق من مستلزمات. فإذا اعتدى الملك على حق الناس في الحياة أو تقاعس أو عجز عن تمكينهم من هذا الحق، فلهم أن يثوروا عليه ويقوموا بالدفاع عن أنفسهم بأنفسهم.

من أين للشعب هذا الحق في التمرد والثورة على الملك، والحال أنه لم يلتزم لهم بشيء، لأنه ليس طرفاً في العقد، كما قررنا قبل؟

يجيب هوبز: إذا كان الحاكم متحرراً فعلاً من أي التزام إزاء شعبه، إذ لا واجبات عليه إزاءهم، فإن عليه واجباً إزاء الله: وهو العمل بقانون الطبيعة الذي هو تجسيد لإرادة الله وحكمته، والذي بموجبه قامت الدولة. فالدولة لم تنشأ عبثاً، بل من أجل مصلحة الناس، فعلى الحاكم إذاً أن يجعل هذا نصب عينيه، وأن يعمل من أجل سلامة الشعب ومصلحته، وأن يسهر على الأمن والنظام، وعلى توفير الرخاء وإقرار العدل، فيعامل الغني والفقير والقوي والضعيف بالإنصاف.

لقد كان طبيعياً أن يختلف الناس حول هوبز. فريق رأى فيه المنظّر للملكية المطلقة، وفريق آخر رأى فيه المشرّع للتمرد والثورة، وفريق ثالث يرى أنه «يجب فهم هوبز في إطار التفكير العلمي الذي ظهر وساد في عصره، والذي قدم له النموذج

الميكانيكي الذي استوحاه. ذلك أن الإنسان تغلب عليه غرائزه وأهواؤه، أليس الإنسان ذئباً للإنسان؟ إذاً لا بد من قوة عليا تحرره منها. وبما أن الملك له جميع الصلاحيات وكل القوة، فإنه يتحرر بذلك من الحاجة ومن الرغبة، وبالتالي فليست له مصلحة شخصية خاصة به، فتكون مصلحته هي المصلحة العامة ذاتها، فهو لا يعمل إلا من أجل خير الدولة. فالملك هو الشعب نفسه، إنه العقل وهو يعمل. وعلى العكس مما ذهب إليه أفلاطون، فليس الفيلسوف هو الذي يجب أن يتوّج ملكاً، بل الملك هو الذي بسلطته اللامحدودة يكون فيلسوفاً. إن نظرية هوبز تندرج في إطار عقلانية مطلقة ترى أن الشعب «يمكن أن يتحول إلى آلة عقلانية منظمة يحكمها المُلك المطلق».

تلك هي أبرز التفسيرات التي أعطيت لنظرية هوبز وما تحمله من تناقض: التناقض بين فكرة العقد/العهد التي يتنازل الشعب بموجبه عن جميع حقوقه للحاكم، دون أن يكون له حق استرجاعها ولا مراقبة كيفية التصرف فيها، وبين ما يمنحه هوبز من حق الثورة والتمرد للشعب إذا خان الحاكم الأمانة وعمل لمصلحته الشخصية بدل المصلحة العامة.

ومع أن المقارنة بين هذه النظرية، نظرية هوبز في الحكم التي يؤسسها في نهاية المطاف، كون الحاكم «ملتزم أمام الله» باعتبار المصلحة العامة أولاً وأخيراً، وبين عقد البيعة كما نظّر له الفقهاء في الإسلام، انطلاقاً من قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[3]، الأمر الذي يستعمله الحاكم في إضفاء الشرعية على سلطته المطلقة من جهة، وانطلاقاً كذلك من الحديث المنسوب إلى النبي (ﷺ) والقائل: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، الأمر الذي يفتح الباب أمام المحكومين للتمرد والثورة عليه في حال معصيته للخالق. . . أقول: ومع أن هذه المقارنة تغري بالقول إن ثمة تأثيراً ما لنظرية فقهاء الإسلام في الخلافة في نظرية هوبز في العقد/العهد، فإننا نفضل غضّ الطرف عن هذا الاحتمال الذي ليس لدينا الآن ما يمكن به إثباته ولا حتى تزكيته. وفي المقابل، نميل مع الرأي الذي يفسر ذلك التناقض في نظرية هوبز تفسيراً مستمداً من معطيات عصره: أعني الصراع بين الكنيسة والدولة، بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وانعكاسات ذلك على الوضع السياسي في إنكلترا في زمانه.

خلاصة هذا الرأي أن هوبز منح السلطة المطلقة للملك ليس ضداً على الشعب، بل ضداً على الكنيسة التي أراد أن يجعلها تحت سلطة الدولة. أما طغيان الملك الفعلي

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

أو المحتمل، فقد قيّده بوجوب الخضوع لإرادة الله التي تجسّدها قوانين الطبيعة التي من تجلياتها نشوء الاجتماع والدولة. ومن هنا يكون هوبز قد قلب الوضع رأساً على عقب، فجعل الدولة من مملكة الإرادة الإلهية، وجعل الكنيسة من مملكة القانون المدني، وبعبارة أخرى: لقد عمل على «تقديس الدنيوي ودنيوة المقدس». يؤيد ذلك مضمون العبارة التي جعلها بمثابة العنوان الفرعي الشارح لعنوان كتابه الأساسي في الموضوع، كتاب **ليفياثان** *(Leviathan)*. لقد جاء في هذه العبارة ما يلي: «المادة والصورة والسلطة للمجتمع الديني والمدني». والمقصود بـ «المادة والصورة» هنا هو معناهما الفلسفي/الأرسطي (المادة هنا هي الجانب الدنيوي، أي المجتمع المدني. أما الصورة فهي الجانب الروحي، أي الكنيسة). والقلب الذي قام به هوبز هو أنه وضع المجتمع المدني موضع الصورة، فصار هو المقدس، بينما وضع الكنيسة موضع المادة، فصارت دنيوية.

من هنا يتضح أن الهدف من نظرية هوبز في العقد الاجتماعي هو إخضاع الكنيسة للدولة. والخطوة التالية ستكون المناداة بالفصل بينهما.

(٢٠)

استبعاد الكنيسة والمؤاخاة بين القوانين الطبيعية والتشريعـــات الإلهيـــة

أكدنا مراراً وتكراراً، وهذا منذ أواسط السبعينيات من القرن الماضي، على أن «تجديد الفكر العربي» لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا. ففي مدخل كتابنا **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** الصادر عام ١٩٨٠[٤] أكدنا على أن ربط قضية التجديد الثقافي عندنا بـ «استيعاب» فكر عصر الأنوار في أوروبا مباشرة، من دون أية علاقة مع تراثنا، أمر غير منتج، وغير معقول. ذلك لأنه عندما يطلب من العرب أن يستوعبوا الليبرالية الأوروبية، فإن ذلك يعني أن عليهم أن يستعيدوا على صعيد وعيهم تراثاً أجنبياً عنهم، بموضوعاته وإشكالياته ولغته، وبالتالي لا يشكل جزءاً من تاريخهم. هذا في حين أن الشعوب لا تستعيد في وعيها، ولا يمكن أن تستعيد، إلا تراثها أو ما يتصل به . . .

إن الطرح الصحيح لهذه الإشكالية يجب أن يكون في نظرنا على الشكل التالي: إن على الفكر العربي أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و«الليبرالية» في تراثه ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية، وتشييد «مدينة» العقل والعدل، مدينة العرب المحررة». وفي إطار الاستعادة/ الاستيعاب للجوانب العقلانية في تراثنا، يجب توظيف مكتسبات الفكر الإنساني الحديث والمعاصر. وبعبارة أخرى، إن هذه

(٤) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

المكتسبات ستظل أجنبية عنا ما لم نوظفها في قضايانا توظيفاً علمياً أصيلاً. ومثل هذا التوظيف يتطلب، أولاً وقبل كل شيء، تأسيسها داخل فكرنا، وذلك بربطها بالجوانب المماثلة لها أو القريبة منها في تراثنا. وهنا كما في جميع المجالات، يجب التسلح بالرؤية التاريخية الواعية، سواء إزاء تراثنا أو تراث غيرنا: فالمفاهيم التي نستعيدها من تراثنا أو نقتبسها من الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يجب أن نخضعها لعملية تبيئة جديدة، وذلك بالتعامل معها في تاريخيتها ونسبيتها، مع الانتباه إلى المقاصد المتوخاة منها وكيفية التبرير الإجرائي المستعمل لإدخالها في الوعي العام.

ونحن لا نشك في أن كثيراً من الذين يتابعون هذه الصفحات يشعرون بالطابع «الافتراضي»، إن لم نقل الخرافي، الذي يؤطر تاريخ المفهوم الذي نحن بصدده: مفهوم «العقد الاجتماعي». وهنا لا بد من التنبيه إلى أن اعتماد هذا «الطابع الافتراضي»، الماورائي أحياناً، كان طريقة إجرائية لتمكين المضمون الثوري لفكرة «العقد الاجتماعي» من جواز المرور التراثي الذي كان لا بد منه لزرعه وتبيئته في الوعي الأوروبي، عندما كان هذا الوعي يعيش النهضة والإصلاح كحلم، كمشروع مستقبلي. ولا شك في أن كثيراً من القراء قد تبيّنوا هذا بأنفسهم في المقالات السابقة، وسيتضح الأمر أكثر في الفقرات التالية التي نواصل فيها الحديث عن فكرة «العقد الاجتماعي» التي طرحها هوبز وردود الفعل التي أثارتها.

جرت عادة كثير من مؤرخي الفكر السياسي الأوروبي أن ينتقلوا من هوبز إلى لوك، وهذا شيء مبرّر، فهذان الفيلسوفان ينتميان إلى بلد واحد وبيئة فكرية وسياسية واحدة (إنكلترا)، هذا فضلاً عن كون الثاني منهما قد شيّد نظريته في العقد الاجتماعي وفي غيره من الموضوعات السياسية في علاقة مباشرة مع فكر مواطنه، علاقة الردّ الصريح والمباشر. ومع ذلك، فلا شيء يبرر القفز على معاصرهما المفكر الألماني بوفيندورف (١٦٣٢-١٦٩٤) (Samuel Von Pufendorf) الذي عارض هوبز واختلف مع لوك، وكان تأثيره في من جاء بعدهما كمثل تأثيرهما. لقد دشّن بحق مساراً جديداً في الفكر السياسي الأوروبي أقرب إلى الحداثة من فكر هوبز.

اشتهر بوفيندورف بدراساته حول النشأة الطبيعية للاجتماع البشري، وحول القانون الطبيعي والسلطة الحاكمة، فعمل على صياغة أخرى لنظرية العقد المزدوج، فميّز بوفيندورف بين مظهرين في عملية النشأة الطبيعية للاجتماع البشري:

ـ فمن جهة، هناك الاجتماع الذي مصدره وعي الإنسان للوضع الطبيعي الذي نشأ عليه نشأة طبيعية، والذي يجعل الواحد من البشر يدرك أنه إذا كان يدخل مع غيره من بني جنسه في علاقات تعاون وتضامن، فهو لا يفعل ذلك إلا لأنه يدرك أنه

يعيش في وضع مماثل لوضعه، بمعنى أن التوافق بين الطبيعة التي فيه والطبيعة التي في الغير وكونهما طبيعة واحدة هو ما تقوم عليه الرعاية الإنسانية، أي ما يسميه بوفيندورف بـ «الحمية العامة» التي إنما جعلتها الطبيعة في بني البشر لكونها نافعة لهم (قارن نظرية ابن خلدون في العصبية).

ـ ومن جهة أخرى، هناك المصلحة التي هي نوع متميز من النشأة الاجتماعية مختلف عن الأول، ولكنه يتفرع عنه، لأن الطبيعة لا تطلب منا أن نلغي أنفسنا كأفراد حين تدفعنا إلى الاجتماع. إن هذا يعني أنه ليس ثمة تعارض بين حالة الطبيعة وحالة المدنية، كما يقرر هوبز.

لقد أعطى بوفيندورف لفكرة القانون الطبيعي معنى آخر غير الذي كان سائداً. فليس القانون الطبيعي في نظره من نوع مناقض أو مغاير للقانون الذي مصدره الوحي، بل هما نوع واحد ويشكلان معاً مجموع القوانين الإلهية. فحكمة الله هي التي اقتضت وضع القوانين الطبيعية، مثلما أن وجوده اقتضى أن تكون هناك قوانين مصدرها الوحي (وهذا قريب مما قرره ابن رشد في الموضوع). وهكذا شيّد بوفيندورف فكرة الحق الطبيعي على التأكيد على وجود نظام أخلاقي كوني كلي، وعلى وجود قاعدة للعدل لا تتغير سابقة للقوانين المدنية ومستقلة عنها وأسمى منها. إن القانون الطبيعي، هو والقوانين الإلهية، معطى أولي للإنسان. وبما أن الله هو الذي وضعها، فلها قوة العقل وقوة الكلي وتمتلك فعالية خاصة. وبفضل العناية الإلهية، فإن القوانين الطبيعية مناسبة تماماً للطبيعة الإنسانية. أما القوانين الوضعية التي تسنّ بمراعاة المجتمع وأحواله ومراعاة الطبيعة الإنسانية، فهي إنما تمدد مفعول القوانين الطبيعية، وبالتالي يجب أن تستلهمها لا أن تتعارض معها. وهكذا، فالتوافق والتعاضد بين القوانين الطبيعية والقوانين الإلهية يعطي القوة للقواعد الوضعية التي يسنّها المشرعون، كما يضفي الشرعية ويبرر المقاومة التي يقوم بها المواطنون عندما تتعرض حقوقهم للعدوان من طرف السلطة الحاكمة.

وهكذا يرفض بوفيندورف، مثله مثل لوك ـ كما سنرى ـ حالة الطبيعة التي قال بها هوبز، والتي جعل منها هذا الأخير حالة فوضى وعدوان. إن بوفيندورف يتجاوز ذلك بالجمع بين القانون الطبيعي والقانون الإنساني في قانون موحّد مبني على القانون الإلهي، وفي الوقت نفسه يتمتع بمعقولية كاملة لأنه حال طبيعية. وفي نظره لا يوصف بـ «الطبيعي» حال لا يتبع فيها الناس قوانين العقل (لاحظ عملية التبيئة التراثية الدينية لفكرة العقد الاجتماعي).

وبناء عليه، فالسلطة التي تتوافق مع القانون الطبيعي لا يمكن أن تكون مطلقة ـ

كما يريد لها هوبز أن تكون ـ بل هي سلطة قائمة على التعاقد. أما المماثلة بين السلطة المطلقة وسلطة الأب، وتأسيس تلك على هذه، فعمل غير مشروع لأن سلطة الأب ليست قائمة على عقد. والعقد هو وحده الذي يؤسس السلطة السياسية. وهو في نظر بوفيندورف عقد مزدوج، بل عقدان:

ـ العقد **الأول** يؤسس المجتمع المدني: فلكي يكون هناك مجتمع لا بد من أناس يريدون أن يكونوا أعضاء في دولة يشكلون فيها جسماً واحداً ويدبرون معاً، وباتفاق بينهم، المسائل التي تخص أمنهم المتبادل.

ـ أما العقد **الثاني**، فهو يخص تنصيب الحكومة، وبموجبه يقرر المتعاقدون، بأغلبية الأصوات، شكلاً للحكومة يلتزم فيه الحاكم (الملك) بالعمل لخير المجموع. أما إذا لاحظ المواطنون أن الملك لا يوفي بالتزاماته، فإن لهم الحق في استعادة ما منحوه له بموجب العقد.

ما يلفت الانتباه في الاتجاه العام لهذا المفكر الألماني الذي كان له تأثير كبير في الفكر السياسي الفرنسي والفكر السياسي الإنغلو ـ ساكسوني، بما في ذلك الدستور الأمريكي الصادر عام ١٧٨٧، هو استبعاد الكنيسة كهيأة تحتكر الدين وتأويله، وفي المقابل إقامة نوع من المؤاخاة بين القوانين الطبيعية والتشريعات الإلهية، بل دمج الواحد منهما في الآخر، وجعلهما معاً أساس القوانين الوضعية، منهما تستمد هذه شرعيتها ومضمونها. إن الدين هنا يبدو وكأنه قد تحرر من الكنيسة ليصبح دين الجميع، دين العقل، دين الطبيعة. والطبيعة والعقل في هذا المنظور وجهان لعملة واحدة (كما سبق أن قرر ذلك ابن رشد).

من هذه الزاوية، يكون بوفيندورف رائداً للاتجاه الطبيعي العقلي في الفكر السياسي الأوروبي، وهو الاتجاه الذي سيبلغ ذروته مع كل من الفيلسوف الإنكليزي جون لوك والمفكر الفرنسي جان جاك روسو.

(٢١)

الآخـرة للكنيســة... والدنيــا للدولــة!

ينطلق الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) في تقرير نظريته السياسية من فرضيتي «حالة الطبيعة» و«العقد الاجتماعي»، ولكن من منظور يختلف عن منظور هوبز اختلافاً عبّر عنه لوك بصراحة برفضه للمسلك الذي سلكه سلفه، وللغاية التي قصدها. لقد انطلق هوبز كما رأينا من اعتبار «حالة الطبيعة» بكونها حالة «حرب الكل ضد الكل»، وسخر فكرة «العقد الاجتماعي» للتشريع للحكم المطلق. ولوك يرفض هذا وذاك: فهو يقرر أن «حالة الطبيعة» ليست حالة عدوان وحرب وفوضى، بل هي حالة منظمة يحكمها العقل. ذلك أن الاجتماع الإنساني ليس كالاجتماع الحيواني. فهذا تحكمه الغريزة، أما الآخر فيحكمه العقل. والعقل كما يمنع الناس من الاقتتال خوف الفناء، يمنعهم كذلك عن التنازل عن جميع حقوقهم، فهم يميّزون بين ما يمكن التنازل عنه وما لا يمكن، وإلا فقدت «حالة الطبيعة» جوهرها ومضمونها، يعني: الحرية والمساواة. إن حالة الطبيعة هي حالة حرية ومساواة ينظمها العقل. العقل يحمل الناس على أن يحترم كل منهم حياة الآخرين وصحتهم وأموالهم، وعلى أن يقفوا إلى جانب المظلوم ويدفعوا الأذى عمن يتعرض له، وعلى أن يعاقبوا المسيء بما يناسب إساءته دون عسف ولا شطط، إلى غير ذلك مما يقتضيه حق الحرية وحق المساواة، وهما حقان طبيعيان كما قلنا.

هناك حق آخر يلحّ عليه لوك إلحاحاً ويعتبره من الحقوق الطبيعية، وهو حق «التملك» بمعناه الواسع: أن يملك الإنسان حياته وحريته والأشياء التي في الطبيعة. والمقصود ليس الملكية في ذاتها، بل المقصود: الحق فيها، الحق في خدمة الأرض والاستفادة من خيراتها، والحق في ملكية الأرض نفسها. وبما أن ما يبرّر الملكية

ويشكل منشأها المشروع هو عمل الإنسان، فلكل فرد أن يملك من الأرض مقدار ما يستطيع خدمته ويكفيه حاجته للحفاظ على وجوده، ولا يتعدى ما هو ضروري له. والتزام هذه الحدود هو ما يقي حالة الطبيعة من شرور المنازعات والمشاجرات. إن حق الجميع في الحرية والمساواة يقضيان أن لا يطمع أحد في أكثر مما يحتاج.

وإذا كانت «حالة الطبيعة» لا يمكن أن تخلو من مشاكل تأتي نتيجة احتكاك المصالح وتناقضها، فإن العقل كفيل بتجاوزها. ومن هنا يأخذ «العقد الاجتماعي» صيغة جديدة مضمونها كما يلي: من أجل تجنب ما قد ينشأ عن احتكاك وصراع بسبب اختلاف المصالح عمد الناس إلى تنظيم شؤونهم، فانتقلوا بذلك إلى «حالة المجتمع»، فسنّوا قوانين ترضي الجميع، وكلفوا بتطبيقها قضاة اختارهم الجميع، وأقاموا إلى جانبهم سلطة قادرة على ضمان تنفيذ الأحكام وتطبيقها. وهكذا تتميز «حالة المجتمع»، ليس فقط بكونها منظمة بقوانين من صنع البشر، بل تتميز أيضاً بالفصل بين السلطات: التشريعية والقضائية والتنفيذية. وهذا شيء جديد تماماً، وسيركّز عليه مونتسكيو في ما بعد.

المهم عندنا الآن أن نسجل أن الانتقال من «حال الطبيعة» إلى «حال المجتمع» تم من خلال عقد اجتماعي وافق عليه الجميع. «ذلك أنه بما أن الناس في حال الطبيعة أحرار ومتساوون ومستقلون، فليس ثمة من سبيل إلى إخراجهم منها وإخضاعهم لسلطة سياسية ما بدون رضاهم». لقد رغبوا جميعاً في الاتحاد وتكوين مجتمع من أجل حفظ بقائهم وضمان أمنهم وحماية أنفسهم ممن يريدون بهم السوء.

ذلك هو منشأ الحكومة الشرعية: اتفاق الجميع ورضاهم، وهو أمر جديد حقاً، وهو ما يميّز «حالة المجتمع» عن «حالة الطبيعة». نعم يمكن دائماً تأسيس دولة على القوة والغلبة وعلى أنقاض دولة أخرى، مثلما يمكن هدم منزل وبناء آخر مكانه، ولكن ذلك لن يكون أبداً حكماً جديداً لأنه: «من دون موافقة الشعب لا يمكن أبداً بناء أي شكل جديد من الحكم».

ويرد لوك على هوبز، فيقرر أن الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية، إذ كيف يمكن أن يقبل الناس الخضوع لسلطة شخص، هو وحده لا يخضع لأية سلطة!؟ إن ذلك يعني أنهم جميعاً يتحولون إلى «حال المجتمع» ما عدا هذا الشخص، فهو وحده يبقى في «حال الطبيعة» مالكاً لكل شيء، متصرفاً في كل شيء؟!

وكما يرجع منشأ الحكم إلى اختيار الشعب ورضاه، يرجع إليه أيضاً النظر في ما إذا كان الحاكم يقوم بالمهمة المنوطة به أم أنه يتقاعس أو يتجاوز ويعسف. فإذا طغى الحاكم، فللشعب كامل الحق في مقاومة طغيانه، لأن الشعب هو الذي نصّبه. ولا

معنى للقول ـ في نظر لوك ـ إن إعطاء الشعب الحق في المقاومة والثورة يؤدي إلى الفوضى! كلا، إن الشعب عاقل، وكيف لا يكون عاقلاً وهو مكوّن من أفراد يتمتعون بالعقل. أما الجماهير، فهي ليست مجبولة على الفوضى كما يدّعي البعض، بل بالعكس هي تفضل في معظم الأحوال الشكوى على المقاومة لرفع الظلم عنها. ولا يلجأ الشعب إلى المقاومة إلا عندما يقتنع بأن الحكام والقضاة ماضون في غيّهم لا يبالون بشكواه! في هذه الحالة يستنتج العقل أن لا سبيل لرفع ظلم الحكام إلا المقاومة. «وليس لأحد أن يلوم الشعوب على عواطفها التي يمليها عليها كونها مخلوقات عاقلة».

يبقى أن نقول كلمة عن موقف لوك من الكنيسة. وفي هذا الصدد يقرر أن المجتمع المدني مجتمع مستقل عن الكنيسة، فهو لم ينشأ في كنفها ولا في ارتباط مع مصالحها. الدولة والكنيسة كيانان منفصلان، وبالتالي فليس على الدولة أن تعمل بتشريعات الكنيسة، ولا بما تقرره في شأن من الشؤون. فالكنيسة مجالها ما يخص الآخرة، بينما مجال عمل الدولة هو هذه الحياة التي نعيشها على الأرض. نعم، على الدولة أن تضمن حرية العبادة للجميع ولا تتدخل في الشؤون الدينية التي هي من اختصاص الكنيسة. بعبارة قصيرة: نحن الآن، مع لوك، مع العلمانية الصريحة: العلمانية التي تعني الفصل بين الدولة والكنيسة.

* * *

إذا كان الفيلسوف الإنكليزي جون لوك قد انطلق في نظريته السياسية من نزعته الحسّية التجريبية التي تحكم فلسفته ككل، فإن جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)، ابن جنيف الذي كتب بالفرنسية، ينطلق من طريقة في التفكير هي أقرب إلى «منهج العالم الفيزيائي الذي يدرس أصل تكون العالم»: المنهج الفرضي الاستنتاجي. يتجلى هذا في كتابين شهيرين من كتبه: أحدهما بعنوان: **مقال في أصل وأسس التفاوت بين الناس** الذي صدر عام ١٧٥٥[٥]، والآخر بعنوان **في العقد الاجتماعي** الصادر سنة ١٧٦٢[٦].

يتبنّى روسو فكرة هوبز الذي كرس نظريته السياسية من أجل مسألة «الأمن» من خلال التنظير للحكم المطلق، كما يتبنّى في الوقت نفسه قضية لوك الذي جعل من

(٥) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Amsterdam: Chez Marc Mivhel Rey, 1755).

(٦) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Amsterdam: Chez Marc Mivhel Rey, 1762).

«الحرية» مدار فكره السياسي، ولكنه يرفض الطريقة التي سلكها كل منهما في الدفاع عن قضيته. ومن هنا، جاءت وجهة نظره في «حالة» الطبيعة و«العقد الاجتماعي» مختلفة، بل مناقضة، لوجهة نظر الفيلسوفين الإنكليزيين.

حالة الطبيعة عند روسو هي حال ذلك الإنسان المتوحد الذي يعيش بمفرده في الغابة: لا يعرف أباه ولا زوجته ولا أبناءه، ولا يتكلم لغة ولا يحترف مهنة ولا يتقن صناعة، ولا يرتبط بقيم تقود سلوكه، فلا يعرف معنى الفضيلة ولا معنى الرذيلة... الخ. هذا الإنسان كائن سعيد. فحاجاته ومتطلبات حياته وطموحاته قليلة ومحدودة، وبالتالي فمشاكله ومتاعبه قليلة كذلك ومحدودة. أمر واحد يمكن أن يعكّر صفو هذه الحياة البسيطة الهادئة: إنه الكوارث الطبيعية وتقلبات الطقس وما ينجم عن ذلك من برد وجفاف... الخ، مما يضطر معه هذا الإنسان المتوحد السعيد إلى التعاون مع غيره من أبناء جنسه للتغلب على آثارها.

من هنا نشأ الاجتماع، ومع الاجتماع نشأت اللغة وظهرت أنماط من السلوك لم تكن من قبل، فظهر الحسد، وظهرت الخصومات، وكثرت الحاجيات وتنوعت. وترسخت المِلْكية، وأصبحت تحميها القوانين وتكرس التفاوت بين الناس. وإذاً فالاجتماع هو الذي أفسد صفاء حالة الطبيعة.

كيف يمكن إصلاح ما أفسده الاجتماع الذي فرضته الطبيعة نفسها؟

الوسيلة إلى ذلك: إقامة الحكم الصالح والقيام بالتربية الصالحة. يعالج روسو في كتابه **العقد الاجتماعي** مسألة الحكومة الصالحة، أما مسألة التربية، فيعالجها في كتابه **إميل**. ويهمنا هنا الكتاب الأول.

كيف نقيم الحكم الصالح؟

(٢٢)

العقـــد الاجتماعـــي والجمعيـــة التأسيسيـــة

لإقامة الحكم الصالح، في نظر روسو، يجب التزام ما يلي: يجب أن لا نسلّم بشرعية أية سلطة أو أية امتيازات لا يؤسسها إلا كونها أقامتها الطبيعة أو فرضها قانون الأقوى. إن السلطة الشرعية الوحيدة التي يجب أن نعترف بها هي تلك التي تقوم على أساس عقد تبرمه بينهم الأطراف المتعاقدة. إن الأمر يتعلق بعقد اتحاد فقط، ولا يلزم عنه أية طاعة لأي كان. ذلك لأن الشعب المتعاقد هو وحده مصدر السلطة، وهو وحده الذي يمارسها. الشعب وحده صاحب السيادة. وهذا الحق الذي للشعب، دون غيره، حق لا يقبل الخلع ولا التجزئة، ولا يمكن التنازل عنه لا ككل ولا كأجزاء، هو حق يجسم السيادة.

ذلك هو مفهوم العقد الاجتماعي عند روسو، وذلك هو البند الوحيد الذي يتألف منه: كل فرد تنازل للمجموع الذي تتشكل منه الإرادة العامة. وإذ يعطي كل واحد نفسه للجميع، فهو لا يعطي نفسه لأحد بعينه. الكل مرتبط وفي حالة مساواة تامة، فلا أحد رعية لأحد. وبما أن الشعب لا يريد إلا المصلحة العامة، فبالضرورة يكون التنازل للمصلحة العامة: للقانون. والإرادة العامة ليست مجموعاً حسابياً بسيطاً لإرادات الأفراد الخاصة، بل هي الإرادة التي تريد المصلحة العامة وليس المصلحة الخاصة. إن الشعب بوصفه على هيأة كيان واحد لا يمكن أن تكون له إرادة أخرى غير الإرادة العامة. الإرادة العامة هي التي تؤسس الدولة. وليست الدولة إلا التعبير المجسّم عن هذه الإرادة.

هكذا يتحول الإنسان من حال الطبيعة إلى حال المدينة، فيصبح الإنسان الطبيعي إنساناً قد تغيّرت طبيعته، فأصبح مواطناً: لقد حلت العدالة في سلوكه محل الغريزة، فأصبح كائناً أخلاقياً بعد أن كائناً طبيعياً.

وبعد، فقد اختلف المؤرخون وما زالوا مختلفين حول الدور الذي يجب أن يعزى لروسو في قيام الثورة الفرنسية. هذا موضوع لا يهمنا هنا. ما يهمنا ـ ولا نعتقد أن أحداً يخالفنا الرأي فيه ـ هو أن رحلة فكرة «العقد الاجتماعي» كما عرضناها قد بلغت أوجها مع روسو، وأن هذه الفكرة قد تحولت مع الثورة الفرنسية من فرضية إلى نصّ دستوري عرف باسم «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، وهو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في جلساتها أيام ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، و٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩.

هذا الإعلان معروف باسمه: «إعلان حقوق الإنسان والمواطن». ليس حقوق الإنسان كإنسان وحسب، بل الإنسان كـ «مواطن» (Citoyen أو Citizen). والكلمة نسبة إلى «المدينة» (Cité أو City) وبالتخصيص: المدينة/ الدولة (كما كانت عند اليونان). فحقوق المواطن هي حقوق الحياة في المدينة/ الدولة، هي الحقوق الديمقراطية التي هي مضمون العقد الاجتماعي. من هنا جاء هذا الإعلان ليجسّد فكرة العقد الاجتماعي في أقوى مضامينه. والحق أن مفهوم «حقوق الإنسان» ومفهوم «العقد الاجتماعي» مفهومان متكاملان: **الأول** يشرّع للإنسان الحديث كفرد، و**الثاني** يشرّع للحداثة كمجتمع ودولة، فهما من الناحية العملية التطبيقية لا ينفصلان. ولذلك كان «إعلان» الجمعية التأسيسية الفرنسية عقداً اجتماعياً بقدر ما هو تقرير لحقوق الإنسان.

جاء في ديباجة هذا الإعلان التاريخي ما يلي:

«إن ممثلي الشعب الفرنسي، الملتئمين في جمعية وطنية، إذ يؤكدون أن الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هي وحدها أسباب شقاء المجتمع وفساد الحكومات، يعلنون أنه قد قرّ عزمهم على أن يعرضوا في إعلان للعموم حقوق الإنسان الطبيعية، المقدسة، غير القابلة للخلع، وذلك لكي يبقى هذا الإعلان حاضراً باستمرار في جميع أعضاء الجسم الاجتماعي يذكّر الناس على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، ولكي تكون أعمال السلطات التشريعية وتصرفات السلطات التنفيذية قابلة لأن توزن في كل لحظة بالهدف من كل مؤسسة سياسية، فتحظى بذلك باحترام أكبر، ولكي تكون احتجاجات المواطنين التي ستنبني من الآن فصاعداً على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، لأنها ستدور دوماً حول العمل بالدستور ومن أجل سعادة الجميع. وبناء عليه، فإن الجمعية الوطنية تقرر وتعلن أمام الكائن الأسمى (الله) وتحت رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتي ذكرها». يتلو ذلك مواد هذا الإعلان، ومنها:

«**المادة الأولى**: يولد الناس ويبقون أحراراً متساويين في الحقوق، أما التمايز الاجتماعي فلا يمكن أن يبنى إلا على المنفعة العامة.

المادة الثانية: إن الهدف من كل اجتماع سياسي هو الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية غير القابلة للخلع. وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الجور.

المادة الثالثة: إن السيادة أياً كانت إنما تجد مبدأها بصورة أساسية في الأمة، ولا يحق لأية هيأة ولا لأي شخص أن يمارس السلطة ما لم تكن صادرة عن الأمة صدوراً صريحاً.

المادة الرابعة: إن الحرية تعني القدرة على عمل أي شيء لا يضرّ بالآخرين. وهكذا فممارسة الحقوق الطبيعية الخاصة بكل شخص لا يحدّها إلا الحدود التي تضمن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بهذه الحقوق نفسها، ولا شيء يرسم هذه الحدود غير القانون.

المادة الخامسة: لا يجوز للقانون أن يمنع من الأعمال إلا تلك التي تنطوي على ضرر بالمجتمع. وكل ما لم يمنعه القانون لا يجوز الحيلولة دونه، ولا يجوز حمل أي شخص على فعل ما يمنعه القانون.

المادة السادسة: القانون هو التعبير عن الإرادة العامة، وجميع المواطنين لهم الحق في المساهمة في وضع القانون إما بأنفسهم وإما بواسطة ممثليهم، ويجب أن يكون القانون واحداً بالنسبة إلى الجميع سواء في حالة حماية الأشخاص أو في حالة العقاب. وجميع المواطنين، وهم متساوون أمام القانون، هم أيضاً مرشحون إلى جميع المراتب والمناصب والأعمال العمومية حسب مقدرتهم ومن دون أي تمييز آخر إلا ما يرجع إلى خصالهم ومواهبهم». . . الخ الخ.

هل نحتاج إلى خاتمة؟!

لقد ختم هذا الإعلان تاريخ مفهوم العقد الاجتماعي ومفهوم حقوق الإنسان. وكل ما جاء بعده بصددهما يدخل في مضمون هذا الإعلان. لنقتصر إذاً على التذكير بالمراحل الأساسية في تاريخ مفهوم «العقد الاجتماعي» كما عرضناها في هذه المقالات.

ـ بدأ تاريخ هذه الفكرة حينما وظفتها الكنيسة في صراعها مع الدولة، فأعطت لنفسها الحق في إعفاء الشعب من طاعة الحاكم الطاغي بدعوى أنه بطغيانه يكون قد نكث وتنكّر للعقد الذي يجمع الناس بالرب. والكنيسة، صاحبة السلطة الروحية، هي الساهرة على هذا العقد (المذهب الغريغوري).

ـ ثم تطور الأمر، فوظفت الفكرة على العكس من ذلك لفائدة حكم مطلق تكون الكنيسة تحت سلطته (هوبز).

ـ ثم وظفت في عقد مزدوج يؤاخي بين القانون الطبيعي والتشريع الإلهي ويجعل من القانون الوضعي امتداداً لهما، وبذلك تم تجاوز ثنائية الروحي والزمني، وبدأ تقليم أظافر الخصمين معاً: الكنيسة والحكم المطلق (بوفيندورف).

ـ والخطوة التالية ستكون المناداة الصريحة بفصل الكنيسة والدولة والتنظير للحكم الليبرالي والدين العقلي (لوك).

ـ وأخيراً يتحول العقد الاجتماعي إلى إرادة عامة، إرادة الشعب التي لا تنخلع: فلا تنازل ولا تعاقد مع حاكم ما، بل العقد هو عقد بين أفراد الشعب بعضهم مع بعض لا غير، فالسلطة للشعب، وليست الدولة إلا التعبير المجسّد عن هذه الإرادة. أما الكنيسة، فيجب أن تترك مكانها للدين المدني، الدين الذي يرتبط فيه الناس كأفراد بالإله مباشرة من دون وساطة ولا تعقيدات. والنتيجة إقصاء الدولة كممثل للسلطة الزمنية، وإقصاء للكنيسة كممثلة للسلطة الروحية، وإحلال المجتمع المدني مكانهما: مجتمع دينه دين مدني ودولته الإرادة العامة.

ترى لو لم تكن الكنيسة طرفاً في هذا المسلسل، هل كان سيعرف نفس المسار والمحطات؟

نعم، لا معنى لكلمة «لو» في التاريخ. . . ولكن تبقى مع ذلك في نفس الإنسان بقية من «لو»، ليس في مجال النحو والإعراب وحسب، بل في كل مجال! فالإنسان حيوان يفترض، ولا يميّزه تماماً من الحيوان غير الافتراض. فالعقل في جوهره قوة للافتراض، فلنترك الباب مفتوحاً إذاً!

القسم الرابع

حقـــوق الإنســـان

(٢٣)

الحـــــق فـي الدفـــاع عـن الحـــق!

كنا قد انطلقنا في هذه المقالات التي نخصصها لـ «مسألة الإصلاح» من ملاحظة مؤداها أن مفهوم «الإصلاح» ليس مجرد شعار، بل هو مفهوم مركّب من عدة مفاهيم لكل منها تاريخه الخاص في كل من المرجعيتين: العربية/ الإسلامية، والأوروبية الحديثة، وبالتالي فاستيعاب مضمون فكرة «الإصلاح» يتطلب التعرّف على تاريخ المفاهيم التي تعطيه مضمونه الاجتماعي/ السياسي/ الفكري.

لقد سبق أن تناولنا مفهوم «العلمانية»، ثم انتقلنا إلى مفهوم «العقد الاجتماعي». وكما رأينا في المقالة السابقة، فقد قادنا تاريخ هذا المفهوم الأخير إلى قلب مفهوم ثالث هو مفهوم «حقوق الإنسان». سيكون علينا إذاً تتبع مضامين هذا المفهوم في المرجعتين اللتين تشدّان الفكر العربي المعاصر إليهما: المرجعية العربية الإسلامية، والمرجعية الأوروبية.

وكما كان الشأن مع مفهوم «العقد الاجتماعي»، فقد صار الحديث عن «حقوق الإنسان» على كل لسان منذ نحو عقدين من السنين. والظاهرة اللافتة للنظر هي أن الذين رفعوا هذا الشعار وروّجوا له واتخذوه ذريعة لكثير من تصرفاتهم ومواقفهم، بحق أو بغير بحق، هم من «الأقوياء» في هذا العالم، أعني «الدول العظمى»: الولايات المتحدة الأمريكية ودول أوروبا الغربية. هذا في حين أن شعار «حقوق الإنسان» هو شعار المستضعفين في الأرض، شعوباً وأفراداً؛ فهم الذين هضمت حقوقهم وتهضم باستمرار.

ليس هذا وحسب، بل إن مما لا يجوز للملاحظ اليقظ النزيه أن يغفل عنه، أو يتغافل، هو أن الحكومات التي ترفع شعار «حقوق الإنسان» لا تحترمها ولا تتصرف

بموجبها في بلدانها هي ذاتها إلا بالنسبة إلى فئة من مواطنيها. أما غير هذه الفئة، فهم يعاملون معاملة تهضم فيها كثير من الحقوق التي يجب أن يتمتعوا بها بموجب حق المساواة بين الناس، وهو الحق المؤسس لغيره من حقوق الإنسان الأخرى. يمكن أن نضرب مثلاً على ذلك بوضعية السود والهنود الحمر في الولايات المتحدة الأمريكية، ووضعية المهاجرين من أصل غير أوروبي في الدول الأوروبية.

هذه المفارقة تطرح قضية أخلاقية من قبيل: «لا تنه عن خلق وتأتي مثله»! ومعلوم أن مثل هذا السلوك هو محل ريبة دوماً، فالذي يأتي سلوكاً ينهى عنه، أو يمتنع عن إتيان فضيلة يحثّ هو الناس على التحلي بها، يفقد المصداقية ويفسح المجال للشك في نياته الحقيقية. إن حكومة ترفع شعار حقوق الإنسان سياطاً تلوّح بها في وجه غيرها من الحكومات، وفي الوقت نفسه تسكت عن غياب بعض حقوق الإنسان في بلدها، أو بلدان مرتبطة بها، لا يمكن أن تمنع الناس من الشك في مدى إخلاصها في دعواها، ولا في مشروعية ما تلوّح به من تنديد أو عقاب إزاء انتهاك غيرها من الحكومات لحقوق الإنسان. إن انتهاك حقوق المستضعفين من المهاجرين والسكان الأصليين وغيرهم من فئات الشعب الأمريكي أو الشعب الفرنسي أو البريطاني أو الألماني. . . الخ، يطعن في مصداقية حكام هذه الشعوب عندما يعاتبون أو يعاقبون حكومات أخرى تنتهك فيها حقوق المستضعفين من أبنائها أو من الطوائف المتساكنة فيها. كما أن سكوت حكومات الدول الغربية عن انتهاك حقوق الإنسان الفلسطيني في إسرائيل، أو الإنسان العربي في بعض الدول العربية، والتنديد بالمقابل بانتهاك حقوق الإنسان في دول عربية أخرى، سلوك يفتقد المصداقية لكونه يخرق أهم دعامة في حقوق الإنسان، وهي المساواة. فالأمر لا يتعلق هنا بالكيل بمكيالين وحسب، بل أيضا بالتمييز في الشعوب بين من يستحق أن تكون حقوقه المهضومة المنتهكة موضوع دفاع، ومن لا يستحق!

هذه المسألة تطرح سؤالاً عويصاً يمكن صياغته كما يلي: هل الدفاع عن حقوق الإنسان حق لكل إنسان، أم أنه حق فقط لمن يحترم حقوق الإنسان ويلتزم بها إزاء البشر جميعاً من دون تمييز؟ المشكلة المطروحة هنا هي مشكلة: الحق في الدفاع عن الحق!

لقد اعتاد الناس تجاوز هذه المشكلة العويصة، بل إلغاءها بالمرة، بالتمييز ابتداء بين «الحق» و«الواجب»، وبالتالي تصنيف السلوك البشري إلى قسمين: قسم ينتمي إلى «الحق»، وقسم ينتمي إلى «الواجب». وبناء عليه، فالمطالبة باحترام حقوق الإنسان هي حق لمن تنتهك هذه الحقوق في شخصه، ولكنها واجب بالنسبة إلى من يرى حقوق الإنسان تنتهك في شخص غيره. والقاعدة الأخلاقية العامة، على الأقل كما

تواضع الناس عليها، هي أن الحق والواجب فضاءان مستقلان لا يتوقف أحدهما على الآخر. فليس من شرط التمتع بالحق أداء الواجب، كما أن أداء الواجب لا يشترط فيه التمتع بالحق، إلا إذا كان عدم التمتع به يفقد القدرة على أداء الواجب. فمن حق الفرد التمتع بالحرية والمساواة والعدل. . . الخ، حتى ولو كان مقصراً في واجباته الدينية والاجتماعية وغيرها، أو كان هو نفسه يعرقل بصورة أو بأخرى تمتع غيره بتلك الحقوق. ومن واجبه أن يقوم بما هو واجب عليه حتى ولو لم يكن يتمتع بحقوقه كاملة، ما دام غير محروم من حقوق يتوقف عليها عملياً أداء الواجب.

لنأخذ مثالاً من الميدان الديني، فهو ميدان الحق والواجب بامتياز: من حق الفقير أن يحصل على نصيب من الزكاة، فالزكاة للفقراء والمساكين بنصّ القرآن. ولكن من واجبه أن يؤدي الصلوات الخمس في أوقاتها، سواء حصل على نصيب من الزكاة أو لم يحصل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فتارك الصلاة ليس محرماً عليه أن يأمر الناس بالصلاة. وبصورة عامة، ليس من شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكفّ عن كل منكر. وقد واجه المسلمون ويواجهون هذه المسألة في شخص الحاكم: هل تجوز ولاية الحاكم الفاجر إذا فرض نفسه بالشوكة والقوة وأقام الأمن؟ قال معظم الفقهاء بجوازها. وجوازها يعني الصلاة وراءه، والقتال تحت قيادته. . . الخ.

أما من الناحية الأخلاقية، فيمكن أن نسوق المثال التالي: لنفرض أن هناك شخصاً منهمكاً في إغراق رجل في البحر، وفي الوقت نفسه ينبّه من حوله من المتفرجين إلى أن هناك شخصاً آخر يغرق بجانبه لكونه لا يعرف السباحة. فهل يجوز للمتفرجين أن يدعوا هذا الغارق الأخير يغرق، بدعوى أن الذي نبّه إليه لا يتمتع بالمصداقية لكونه يمارس هو نفسه فعل الإغراق؟

هذه المسألة التي طرحناها هنا على مستوى السلوك تطرح كذلك على مستوى المعرفة. فالحق على مستوى المعرفة يؤخذ من أي مصدر كان، فلا يعتبر فيه إلا كونه حقاً. والمثل يقول: «خذ الحكمة من أفواه الحمقى». والحديث النبوي يقول: «أطلب العلم ولو في الصين». وقد ردّ ابن رشد على الفقهاء الذين حرموا المنطق والفلسفة رداً فقهياً شهيراً قال فيه: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك (الحق) فبيِّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان [ذلك] الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة، فإن الآلة (السكين) التي تصح بها التذكية (ذبح الأضحية) ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة (= أن تكون نظيفة وحادة). وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية (المنطق) قد فحص [عنه]

القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبَّهنا عليه»[1].

وإذاً، فكما أننا نأخذ الحق في ميدان المعرفة من أين أتى، ولا نعتبر إلا كونه حقاً، فكذلك الأمر في ميدان السلوك: فالآمر بالمعروف كالمنادي باحترام حقوق الإنسان، يقول الحق. وكما نعمل بالحق المعرفي، أعني الحقيقة العلمية، دونما اعتبار لسلوك مكتشفها أو معتقَد ناشرها، فكذلك يجب أن نعتبر حقوق الإنسان التي ينادي بها من قد لا يحترمها أو لا يعدل عندما يدعو إلى احترامها. فالحق حق في نفسه، وليس بقائله. نعم، يمكن الطعن في شهادة شخص ما استناداً إلى جرح في سلوكه. ولكن هذا الجرح لا ينال من الحق الذي قد تنطق به شهادته، فلا يجوز تجريح شخص ما فقط لأن شاهد الزور شهد له بالصلاح.

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

(٢٤)

مسألـة التـلازم بيـن الحـق والواجـب

خلصنا في المقالة السابقة إلى النتيجة التالية: لا يطعن في حقوق الإنسان كون من ينادي بها لا يحترمها. إن حقوق الإنسان هي حق. والحق حق في نفسه، سواء كان حقيقة علمية أو خصالاً سلوكية.

قد تبدو هذه النتيجة بديهية في منأى عن كل شك أو اعتراض؛ غير أن الأمر ليس كذلك، فالقول بأن «الحق حق في نفسه» هي وجهة نظر وليست حقيقة علمية. ذلك أن لمعترض أن يعترض: إذا كان الحق حقاً في نفسه، فلماذا يختلف الناس في «الحق»، المعرفي والسلوكي، من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر؟

في عصرنا ومجتمعاتنا، يعتبر الحق في الحرية من أقدس الحقوق، وبالتالي يقتضي احترام حقوق الإنسان، أول ما يقتضي، والمنطق في ذلك إلغاء الرق وتحريمه. ومعلوم أنه لم يكن الأمر هكذا في جميع العصور ولا في جميع الحضارات. ففي العصور القديمة كان الرق أمراً طبيعياً، كان حقاً. كان «الحق» في جانب السيد ولم يكن في جانب العبد. وأكثر من ذلك لم يكن للعبد الحق في المطالبة بالحق. كان العبد يقع خارج فضاء الحقوق. كان فضاؤه يتكون من الواجب وحده.

ويجب أن لا نجعل المسافة الزمنية التي تفصل بيننا وبين العصور «القديمة» هي المسؤولة عن هذا الغياب للحق عن فضاء العبيد. هناك غياب مماثل غير بعيد يعانيه فضاء المرأة مثلاً. فحق الانتخاب لم يمنح للمرأة إلا منذ فترة وجيزة في بريطانيا مهد المناداة بـ «حقوق الإنسان» بالمعنى المعاصر. وما زال هذا الحق مرفوضاً في بلدان كثيرة.

ويمكن الذهاب في الاعتراض على وجهة النظر القائلة «الحق حق في نفسه» إلى أبعد من ذلك. يمكن التساؤل مثلاً: إذا كان الحق حقاً في نفسه، فلماذا يقبل الناس التمييز بين الحقوق، أقصد ما يشبه «التمييز العنصري»؟ يحتج الناس اليوم على التضييق على حرية التعبير مثلاً، ولا يقبلون ما قد يدلي به المضيِّق عليها من تبريرات حتى ولو كانت معقولة من زاوية كون الممارس لحرية التعبير أضرّ بحرية غيره. ولكن كثيراً من الناس هم أقل احتجاجاً، أو لا يحتجون بالمرة، على حكم الإعدام الذي يقضي قضاء مبرماً على أول حقوق الإنسان، وهو الحق في الحياة. والغالب أن السكوت عن الإعدام يبرّر بكونه جزاء على جريمة القتل، وهي إلحاق الضرر بحق الحياة لدى الغير. وهذا يعني أن أول حقوق الإنسان، أعني الحق في الحياة، ليس حقاً في نفسه، ليس حقاً مطلقاً، بل هو مقيّد بـ «الواجب» الذي يعني هنا عدم المسّ بحق الغير.

بعبارة قصيرة، إنه لو كان الحق حقاً في نفسه لكانت الحقوق متساوية في قيمتها وفي نوع العقاب الذي يخصص لمنتهكها. لكن الناس يميّزون بين الحقوق ويجعلون لكل حق جزاء خاصاً به يطبق على منتهكه. ولا بد من الاعتراف بأن الناس يتعاملون مع الحقوق على أساس أنها عبارة عن لائحة مرتبة ترتيباً هرمياً. وينعكس هذا الترتيب بصورة مباشرة وواضحة في العقوبات التي يخصّون بها العدوان الذي تتعرض لها هذه الحقوق.

كيف نحل هذه المشكلة؟ كيف نجد مخرجاً من هذا التناقض القائم بين وصفنا الحق بأنه «حق في نفسه»، وبين الواقع الذي نعترف به جميعاً وهو اختلاف نظرة الناس إلى الأشياء، من زاوية «الحق والواجب»، باختلاف العصور والمجتمعات؟ وبعبارة أخرى: أين نضع «حقوق الإنسان»، هل في فضاء المطلق أم في ميدان النسبي؟

* * *

«حقوق الإنسان» مفهوم حديث نسبياً، إذ يرجع إلى الربع الأخير من القرن الثامن عشر. ولكن جدة المفهوم لا تعني بالضرورة جدة مضمونه. إن حقوق الإنسان كمضمون سابقة لظهور هذا المفهوم، وذلك بقرون وقرون، بل يمكن القول إن عبارة «حقوق الإنسان» كمضمون ترجع إلى ذلك الوقت الذي ظهر فيه كل من مفهوم «الإنسان» و«مفهوم «الحق»، وهو وقت لا يمكن تحديده ولا تخمين بداية له. إن ظهور مفهوم «الإنسان»، بأية لغة كانت، لا بد من أن يكون متأخراً بما لا يقاس عن وجود الإنسان؛ ذلك أنه يتطلب وجود لغة يُمارَس فيها التجريد، وبالتالي يتطلب

مستوى من التفكير يتم فيه التمييز بين الإنسان وغيره من الكائنات. وهذا التمييز يتطلب وعياً بالفوارق، كأن يعي الإنسان الفرق بينه وبين الحيوانات الأخرى، فيعطي لنفسه «الحق» في القيام بأمور معيّنة وينزع من نفسه الحق في القيام بأمور أخرى. ولا بد من المرور عبر مراحل أعلى من التطور لكي ينقل الإنسان هذا التمييز إلى المستوى البشري نفسه، فيعطي الإنسان لنفسه «الحق» في أمور ويحجب هذا «الحق» نفسه عن غيره من بني جلدته. ولا بد من أن يكون القوي ـ في البداية على الأقل ـ هو الذي يعطي الحق ويمنعه، وقد قيل بحق في المثل السائر: «إن حجة الأقوى هي الأفضل دائماً». ومع ذلك، فلا بد من أن تكون هناك ردود فعل، ولا بد من أن تكون ردود الفعل التي تأتي احتجاجاً على ذلك من أهم الوسائل التي عملت على إضفاء نوع من النظام على «حق الأقوى» هذا، وذلك بإقرار أنواع من التبرير لكل من العطاء والمنع. ومن هنا سينشأ «القانون» الذي يوزع «الحقوق» و«الواجبات» وينظمها.

والغالب أن فكرة «الحق» قد ظهرت هي وفكرة «الواجب» في وقت واحد، وذلك لعلاقة التلازم والتضايف القائمة بينهما، وهي علاقة ما زالت حية قائمة في معاجم اللغة التي تعنى بالبحث في أصل الكلمات. ففي اللغة العربية يرتبط مفهوم «الحق» بمفهوم «الواجب» ارتباط تناوب وتلازم، ولا يتخصص معنى أي منهما إلا بحرف الجر. وهكذا فالفعل: «حَقَّ له» يفيد معنى «وجب له»، تماماً مثلما أن «حَقَّ عليه» هو بمعنى «وجب عليه»، أو ثبت عليه. وأغلب ما ورد في القرآن من فعل «حق» جاء متعدياً بحرف «على» ليفيد ثبوت الشيء ولزومه ووجوبه. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أَمّرْنا مترفيها ففسقوا فيها فحَقَّ عليها القول فدمرناها تدميراً**﴾[2] (اخترنا القراءة التي تشدد الميم، فهي في نظرنا أقرب إلى الصواب)، وأيضاً: ﴿**ولقد أرسلنا من قبلك رسلاً إلى قومهم فجاءوهم بالبيّنات فانتقمنا من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين**﴾[3].

ويشرح الزمخشري هذه الآية بقوله: «حيث جعلهم (يعني المؤمنين) مستحقين على الله أن ينصرهم، مستوجبين عليه أن يُظهِرهم ويظفرهم». ويورد في هذا المعنى حديثاً للنبي (ﷺ) جاء فيه: «ما من امرئ مسلم يرد عن عرض أخيه إلا كان حقاً على الله أن يرد عنه نار جهنم يوم القيامة». وفي حديث آخر أن الرسول (ﷺ) سأل معاذاً: «يا معاذ هل تدري ما حق الله على عباده وما حق العباد على الله»؟ فرد معاذ:

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٦.

(٣) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية ٤٧.

«الله ورسوله أعلم». فقال (ﷺ): «فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً». وواضح أن هذا النوع من التلازم والتناوب بين «الحق» و«الواجب» يفيد أن ما يجب على طرف هو حق للطرف المقابل: فما يجب على الله هو حق للإنسان، وما يجب على الإنسان هو حق لله.

وعلى هذا المنوال تمّ ترتيب العلاقة بين حقوق الحاكم وحقوق المحكومين. فما يجب على «الراعي» هو حق للرعية عليه، وما يجب على الرعية هو حق للراعي عليها. والحق الذي يتردد في هذا المجال هو حق العدل وحق الطاعة: من حق الرعية أن يعدل فيها الراعي، ومن حق الراعي أن تطيعه الرعية؛ فالعدل حق للرعية وواجب على الراعي، أما الطاعة فهي واجبة على الرعية وحق للراعي. والعدل على مستوى علاقة الراعي بالرعية يقتضي الجمع بين الاثنين بحيث يكون عدل الراعي بمثابة تعويض لطاعة الرعية. ومثل هذا يقال في ترتيب العلاقة بين الحق والواجب على مستوى العلاقة بين الناس: فالقيام بما يفرضه الواجب قد يكون شرطاً في التمتع بالحقوق، والتمتع بالحقوق يفرض القيام بواجبات. والمسألة في نهاية التحليل مسألة معاملة بالعوض، وبالتالي مسألة تعامل تجاري: «مقايضة». ذلك أن «الحق» بهذا المعنى هو دوماً حق لـفلان على فلان: حق لـ «البائع» على «المشتري» أو حق لـ «المشتري» على «البائع». وسواء ذكر الطرفان معاً أو ذكر أحدهما فقط، فالعلاقة مع ذلك تبقى ثابتة، علاقة مبادلة.

(٢٥)

بيـن القانـــون الطبيعـــي والقانـــون الوضعـــي

كان قصدنا من الملاحظات التي سجلناها في المقالتين السابقتين الوصول إلى السؤال التالي الذي ينقلنا إلى موضوعنا، أعني خصوصية مفهوم «الحق» في عبارة «حقوق الإنسان»:

هل نستطيع الوصول إلى «حقوق الإنسان» بمفهومها المعاصر من هذه الطريق التي سلكنا إلى حد الآن؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن انتشال مفهوم «حقوق الإنسان» من ميدان النسبي، والتفكير فيه في فضاء المطلق؟

لقد انطلقنا في التفكير في مفهوم «حقوق الإنسان» تحت سلطة وتوجيه فكرة ثنائية «الحق والواجب»؛ ومع أنه بالإمكان الاسترسال في التنظير للحق والواجب على المستويين القانوني والأخلاقي، فإن ما تقدم يكفي لجعلنا ندرك أنه يصعب جداً، إن لم يكن يستحيل، الوصول من هذا الطريق إلى مفهوم «حقوق الإنسان»!

لماذا؟

يمكن أن نقدم كتبرير أولي أن مفهوم «حقوق الإنسان» متحرر من التقيّد بعلاقة التلازم القائمة بين الحق والواجب، علاقة «المقايضة» التي أبرزناها قبل. ذلك أنه إذا كانت فكرة «الحق»، على المستويين القانوني والأخلاقي، تستدعي فكرة «الواجب»، لكونها تعبّر عن علاقة بين الناس، بعضهم مع بعض، أو بين الفرد والمجتمع، علاقة يكون فيها «الحق» كنوع من العوض لـ «الواجب»، فإن مفهوم «حقوق الإنسان» لا يستدعي أي مقابل ولا أي عوض. حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر هي حقوق له من حيث هو إنسان وليس من حيث إن عليه واجبات.

كيف يمكن أن نتصور «حقوق الإنسان» بهذا المعنى؟ وكيف ينبغي أن نؤسسها؟

هنا لا بد من تجاوز التحليل القانوني والأخلاقي الذي يستمد مواده من التاريخ والمجتمع، ومن ثم لا بد من الارتقاء إلى مستوى التحليل الفلسفي الذي يشرّع لكل من المجتمع والتاريخ!

ذلك ما تمّ مع اليونان، وخصوصاً مع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

قد يتساءل القارئ: لماذا فقط مع هؤلاء؟

يمكن أن نقدم إجابة عامة فنقول: لأن التحليل الفلسفي المنظم إنما ظهر مع مفكري الإغريق، حسب ما لدينا الآن من معارف عن تاريخ الفكر البشري (قد يكون هناك فلاسفة قبل اليونان، ومن شعوب أخرى، ولكن لا شيء لدينا عنهم). وبقطع النظر عن هذه المسألة، يمكن القول إن التحليل الفلسفي كطريقة في النظر، سواء كان صاحبه من هذه الجهة أو تلك من جهات المعمور، لا يفسّر بمفرده ما نحن بصدده، أعني ما عبّرنا عنه بالارتقاء بالتفكير في «الحق» إلى المستوى الفلسفي الذي سنخوض فيه الآن.

ذلك أن الانتقال بفكرة «الحق» من المستوى القانوني التاريخي الاجتماعي إلى المستوى الفلسفي إنما تمّ عبر خاصية لغوية هي كون الكلمة التي تفيد معنى «الحق» من الكلمات التي تقال بـ «اشتراك»، في اللغة اليونانية واللغات الأوروبية عموماً؛ فاللفظان «droit, loi» بالفرنسية و(law, right) بالإنكليزية يقالان بمعنى «القانون الوضعي» الذي تعتمده المحاكم ـ مثلاً ـ وبمعنى الاستقامة وعدم الانحراف عن «القانون الطبيعي» الذي يحكم الظواهر الطبيعية (الخط المستقيم، الزاوية القائمة. . . الخ). أما في اللغة العربية، فكلمة «حق» لا تقال بهذا النوع من الاشتراك: لا نقول: «الحق الطبيعي» بمعنى القانون الطبيعي (كقوانين الفيزياء)، ولا نقول: «الخط الحق»، ولا «الزاوية الحق».

ربما يرجع هذا الاشتراك في كلمة «قانون» في اللغات الأوروبية (والاشتراك هنا يعني دلالة الكلمة الواحدة على معان مختلفة)، إلى كون الفلسفة بدأت عند اليونان بالبحث في الأخلاق والسياسة مع الحكماء السبعة في القرن السابع قبل الميلاد. فهؤلاء ـ ومنهم صولون ودراكون ـ هم الذين شرّعوا للمدينة اليونانية، فوضعوا لها قوانين وضعية (من وضع العقل) بعد أن كانت تتبع «الناموس»، أي القانون الذي ينسب إلى الآلهة. كان من بين هؤلاء الحكماء طاليس أول الفلاسفة، وكان في الوقت نفسه من العلماء الطبيعيين الذين كان شغلهم الشاغل إرجاع ظواهر الطبيعة إلى مبدأ واحد أو جملة مبادئ. ومن هنا كان التفلسف يعني البحث عن «القوانين» التي تحكم

الطبيعة وتحافظ على نظامها. وربما كانت فكرة «القانون الطبيعي» مستوحاة من القانون الاجتماعي الذي ينظّم المدينة/ الدولة في اليونان. وعلى كل حال، ففكرة القانون الذي يحكم ظواهر الطبيعة والقانون الذي ينظم شؤون المدينة قد عرفت النور في فضاء فكري واحد عند اليونان، مما لا بد من أن يكون له دور ما في هذا «الاشتراك» الذي تختص به كلمة «قانون» ورديفتها كلمة «حق».

ومهما يكن، فالثابت أنه عندما أخذ السفسطائيون يشككون في قوانين المجتمع، في ثباتها وعموميتها، ويلحّون على كونها نسبية تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، انطلاقاً من مبدأ أن «الإنسان مقياس كل شيء»، وأن القانون الحقيقي الذي يحكم شؤون المجتمع البشري هو نفسه «قانون الغاب»، أعني «رأي الأقوى»، جاء الرد على لسان سقراط أولاً، ثم على لسان أفلاطون وأرسطو من بعده. وقد اعتمد الثلاثة في ردّهم على التمييز بين القانون الوضعي الذي تطبقه المحاكم والقانون الطبيعي الذي هو «العدل» نفسه.

القانون الوضعي يتغيّر ويختلف بتغيّر المجتمعات والعصور واختلافها. أما القانون الطبيعي، فيتميّز بالثبات والاطراد، قوامه نظام الكون. و«النظام» في الطبيعة معناه أن كل شيء من أشياء الكون وكل ظاهرة من ظواهره يحتل المكان المناسب له وللنظام ككل. وذلك ما عبّروا عنه بـ «العدل». فالعدل على مستوى الكون هو إنزال كل شيء منزلته «الطبيعية». وقد استعير هذا المعنى من الطبيعة ووظف في المجتمع، فقالوا ـ قال فلاسفة اليونان ـ العدل في المجتمع هو «إنزال الناس منازلهم». والقانون الوضعي مهمته هي هذه بالضبط: أعني إنزال الناس منازلهم. وقد ورثت القرون الوسطى في العالم العربي والعالم الأوروبي هذا المعنى لـمفهوم العدل.

من هنا يتضح أن للقانون الوضعي الذي هو نسبي بطبيعته مرجعية تنتمي إلى فضاء المطلق، هي «القانون الطبيعي»، أو نظام الكون (الكوسموس) الذي لا يتخلّف ولا يختلف ولا يتغير! فـ «الحق» المطلوب في المجال الإنساني هو بمثابة «الخط المستقيم» في الطبيعة، الخط الذي لا انحراف فيه، أو بمثابة الزاوية القائمة التي تساوي دائماً ٩٠ درجة، لا تميل يميناً ولا شمالاً.

هذه المزاوجة بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي هي التي سمحت ـ في العصر الحديث ـ بالارتفاع بـ «حقوق الإنسان» إلى مستوى أعلى: من مستوى القانون الوضعي النسبي، إلى مستوى القانون الطبيعي المطلق، ومن ثمة قيل: إن حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية للإنسان، تماماً مثلما أن القوانين الطبيعية هي «حقوق» طبيعية للكون، أعني قوانينه. ويمكن أن نفهم هذا جيداً إذا نحن فهمنا الإنسان على

أنه «جسم» أولاً وقبل كل شيء، وأنه بالتالي جزء من الطبيعة تسري عليه قوانينها، وأن له «حقوقاً» أو قوانين خاصة به .

يتضح مما سبق أن المرجعية التي تؤسس مفهوم «حقوق الإنسان» هي غير المرجعية التي تؤسس مفهوم «الحق والواجب»، وبالتالي فكلمة «حقوق»، في عبارة «حقوق الإنسان»، لا تجد خصوصية معناها لا في سجل العلوم القانونية ولا في لغة الأخلاق. إن لها مرجعية خاصة، شرحنا أصولها. والسؤال المطروح الآن: هل هذه «الأصول» أصول واقعية تاريخية، أم أنها افتراضية نظرية؟

(٢٦)

التجديد من الداخل: مسألة حقوق الإنسان نموذجاً

قال صاحبي: «اتخذت من الفلسفة اليونانية ـ في المقالة السابقة ـ مرجعية أولى لظهور فكرة حقوق الإنسان، هذا في حين أن النظام الاجتماعي اليوناني كان مجتمع عبودية، وأن فلاسفة اليونان، بمن فيهم من ذكرتهم، سقراط وأفلاطون وأرسطو، كانوا لا يرون في أن يستعبد إنسان أخاه الإنسان خرقاً لأي حق من حقوق الإنسان، بل كانوا يعتبرون ذلك من الأمور الطبيعية. كانوا يقولون إن العبد آلة، وهو كجميع الآلات الطبيعية مسخّر لخدمة الإنسان. والإنسان عندهم هو «المواطن»، أي الرجل اليوناني الحرّ الذي له وحده الحق في الكلام في شؤون المدينة والمساهمة في تسييرها. أما غير هذا «المواطن» ممن ينتمون إلى الطبقات المنتجة من عمال ومزارعين وأجانب. . . الخ، فلم يكونوا يدخلون في زمرة «المواطنين». فكيف يمكن اتخاذ الفكر اليوناني مرجعية لحقوق الإنسان التي هي حقوق لجميع بني البشر، لا فرق بين مواطن وأجنبي، بين من يُعْتَقَل أسيراً في الحروب ـ وهذا هو المصدر الأول للعبودية والاسترقاق ـ وبين من يحتفل بانتصاره في معاركه ضد الأعداء. . . الخ. إن أول حق من حقوق الإنسان هو التصرف في نفسه، أي الحرية بالمعنى القديم الذي يعني عدم وقوع الشخص البشري عبداً لغيره.

قلت: هذا صحيح. وصحيح أيضاً أن فكرة حقوق الإنسان، كما وصفتها في اعتراضك، لم تظهر إلا في الفلسفة الأوروبية الحديثة، فلسفة القرن الثامن عشر بالخصوص. ولكن الفلاسفة الذين طرحوها آنذاك لم يطرحوها في فراغ ومن فراغ، وإلا لما كان من الممكن إقناع الناس بها. إن الناس لا يقبلون الجديد من الأفكار ـ خاصة في بعض المراحل من تطورهم ـ إلا إذا قدمت لهم بوصفها ذات أصول في

تراثهم. إن الفكرة الجديدة لا تكون جديدة إلا اذا كان ينجم عنها نوع ما من التغيير، والناس عادة لا يقبلون التغيير إلا إذا قدم لهم ـ أو قدموه لأنفسهم، لا فرق ـ كشيء «يوجد» عندهم بصورة من الصور، وليس كشيء خاص بالغير، خصوصاً إذا كان هذا الغير خصماً أو في منزلة «الآخر» لهم.

بعبارة أخرى: أنصار الجديد لا يستطيعون عادة الانتصار على أنصار القديم إذا هم قدموا الجديد كشيء لا أصل له عندهم، وأنه كله من عند الغير. إن من شروط منازلة أنصار القديم، منازلة ناجحة، خوض المعركة معهم في ميدانهم وإظهارهم بمظهر المقلّد الجامد، وبالتالي العاجز عن استيعاب الآفاق الرحبة التي تثوي وراء «الأصول» إذا ما هي فهمت بعيداً عن التقليد والفهم الجامد.

ذلك هو الطريق الذي سلكته النهضات والثورات. والدعوة المحمدية التي كانت جديدة تماماً قد ركزت، كما نعرف، على انتمائها إلى الأصل الذي ترتبط به: دين إبراهيم. ومثل ذلك فعلت النهضة الأوروبية التي ارتبطت بالآداب والفكر اليونانيين والرومانيين. وفكرة «حقوق الإنسان» كما ظهرت في الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر كانت فكرة جديدة تماماً. وبالتالي كان لا بد من ربطها بـ «الأصول» اليونانية التي ترتبط بها الثقافة الأوروبية في ذلك الوقت لكي يكون في الإمكان جعلها واحدة من الأفكار التي يمكن أن تجد مكاناً لها في هذه الثقافة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من أن تكون عملية الربط بالأصول تخدم ليس الفكرة الجديدة وحدها، بل لا بد أن تخدم كامل النظام الفكري الذي يراد تعزيزه بها بوصفها جزءاً منه أو تنتمي إليه نوعاً من الانتماء. وهذا لا يتأتى في الغالب إلا اعتماداً على فهم جديد لتلك الأصول نفسها، بحيث تبدو هذه الأصول كـ «جديد» كان يخوض مع «القديم» معركة مماثلة للمعركة التي يخوضها النظام الفكري الجديد الذي يراد إقامته. وهكذا، ففكرة حقوق الإنسان لم تظهر، حين ظهرت في القرن الثامن عشر، كفكرة معزولة يتيمة، بل كانت جزءاً من نظام فكري عام يمثل الجديد في كل مجال، الجديد الذي يخوض معركة شرسة مع نظام قديم خصم نصّبه مناصروه خصماً لكل تجديد.

كان هذا الخصم هو النظام الإقطاعي وحليفه الكنيسة. كان النظام الإقطاعي صاحب السلطة الزمنية، يملك الأبدان، ويسنّ القوانين التي «تنظم» ذلك، وكانت الكنيسة صاحبة السلطة الروحية تملك النفوس وتصدر القوانين التي تتعلق بهذا المجال بوصفها شريعة إلهية.

وهكذا كانت القوانين أو الحقوق صنفين: قوانين زمنية يسنّها الحاكم الإقطاعي، وشريعة دينية تسنّها الكنيسة. وكفاح قوى التغيير والتجديد في أوروبا القرن الثامن عشر كان ضد هاتين القوتين معاً. ومن أجل سحب حق وضع القوانين عن الكنيسة كان لا بد من اللجوء إلى مرجعية تعلو عليها، أو يمكن ادعاء التفوق لها، موجودة بشكل أو آخر في التراث الأوروبي. وكان لا بد أن تكون هذه المرجعية قد أدت وظيفة مشابهة للوظيفة التي يراد لها أن تؤديها في الحاضر أوروبا القرن الثامن عشر.

وقد وجد فلاسفة أوروبا بغيتهم في فكرة القانون الطبيعي الذي قال به فلاسفة اليونان، والذي شرحنا ملابساته في المقالة السابقة. وهذه الفكرة ـ فكرة القانون الطبيعي ـ تخدم قضيتهم، أعني الصراع ضد الكنيسة والإقطاع، لأنها تعطي للإنسان حقوقاً لا تتحكم فيها لا الكنيسة ولا الإقطاع لكونها من جنس قوانين الطبيعية، أي نظام الكون الذي يسري مفعوله على الكنيسة والإقطاع كليهما.

ما نريد أن نخلص إليه مما تقدم هو أن لجوء فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر إلى فكرة «القانون الطبيعي» لتأسيس فكرة حقوق الإنسان ودمجها في المنظومة الفكرية التجديدية التي كانوا يناضلون من أجلها، سلوك مشروع تماماً بالنظر إلى المقاييس التي ذكرنا، وهي المقاييس أو الشروط التي لا بد من مراعاتها في كل عملية تجديد أو نهضة.

تبقى بعد هذا نقطة أخرى في الاعتراض الذي أوردنا في مستهل هذه المقالة، وهي المتعلقة بكون فلاسفة اليونان كانوا يجيزون الرقّ ويعتبرون العبيد آلات أو كالآلات ليس لهم حق في المواطنة، وبالتالي لا حق لهم في التمتع بحقوق الإنسان. وهنا لا بد من التذكير بأن عدم تعميم حقوق الإنسان على كافة الكائنات التي تنتمي إلى نوع الإنسان لا يطعن في هذه الحقوق، ولا في المنادي بها في مجال من المجالات. إن حق الانتخاب والترشيح مثلاً لم يمنح للمرأة في كثير من الدول الأوروبية الحاملة للواء حقوق الإنسان إلا في فترة متأخرة، وهذا لا يطعن بصورة مطلقة في دفاع هذه الدول عن حقوق الإنسان.

إن المسألة تتوقف على درجة الوعي بهذه الحقوق كما تسمح بها مرحلة من المراحل. والديانات نفسها، والإسلام من بينها، تسلك سبيل التدرج في تشريعاتها، فالشريعة المحمدية لم تنزل مرة واحدة على الناس وإنما جاءت بالتدريج مراعية تطور الإسلام في النفوس: من مجرد القبول إلى التشبع بروحه إلى طلب المزيد. . . الخ. وهذا ما حدث مع مفهوم «حقوق الإنسان» في الظرف المعاصر. لقد كان هذا المفهوم

لحقبة طويلة من الزمن مقصوراً على ما ينتمي إلى الحريات السياسية، أما اليوم فهو يضم حقوقاً اجتماعية واقتصادية.

إن لائحة حقوق الإنسان ليست نهائية ولا مقفلة، بل هي لائحة مفتوحة، ويجب أن تبقى كذلك، لأن ما يمكن أن يتمتع يه الإنسان من حقوق ليس نهائياً ولا محصوراً، بل هو شيء ينمو بنمو وعي الإنسان وباتساع المجالات التي يمكن أن يتمتع فيها بهذه الحقوق، مادية أكانت هذه المجالات أم معنوية.

(٢٧)

فكـرة الطبيعـة الإنسانيـة كمصـدر للقانـون

قبل الاستمرار في متابعة فكرة الحق الطبيعي في القرن السابع عشر، نرى من المفيد ـ تتميماً لما قلناه في المقالة السابقة ـ الإدلاء بملاحظة أعتقد أنه من الضروري الوعي بها واستحضارها. أقصد بذلك عملية الارتباط بالتراث وبناء العلاقة مع الأصول.

إن المجال الذي تتحرك فيه هذه المقالات يمكن وصفه بأنه: الخلفيات التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان المعاصرة. فالأمر يتعلق إذاً بكتابة تاريخ فكرة حقوق الإنسان، لا بل بإعادة كتابة هذا التاريخ، فكل كتابة للتاريخ هي في واقع الأمر إعادة كتابة، فليس هناك كتابة «أولى» ولا «أخيرة» للتاريخ. ونحن عندما نتجه إلى التاريخ سواء لقراءته ـ قراءة ما ـ أو لإعادة كتابته، فإنما نفعل ذلك، وفي جميع الأحوال، بدافع من الحاضر. والتاريخ ـ أعني الماضي كما يعيد الناس كتابته ـ قابل لأن يتعامل الناس معه بوصفه يحتوي على كل شيء.

والتعامل مع التاريخ، من هذا المنظور، يتمّ في الغالب على أساس اعتباره أنه أشبه ما يكون بما لا يحصى من المسالك والطرق والشعاب الملتوية المتداخلة المتقاطعة التي تمتد من الحاضر إلى الماضي. ونحن نرجع القهقرى ونتتبع مسلكاً أو طريقاً بعينه تاركين المسالك والشعاب الأخرى إلى حين الحاجة. فالحاجة، حاجة الحاضر، هي التي تدفعنا إلى اختيار مسلك معين دون غيره. حاجتنا اليوم إلى التمتع بحقوق الإنسان هي التي تدفعنا إلى الرجوع القهقرى مع تاريخ تطور نظرة الإنسان إلى هذه الحقوق. وهذا المسلك الذي يشكل ما نعبّر عنه اليوم بـ «الخلفيات التاريخية والفلسفية لحقوق الإنسان» كان موجوداً دوماً. غير أن اهتمامنا به كان ضعيفاً أو منعدماً لأنه لم

يكن هناك في الحاضر ما يدفعنا إلى الاهتمام به، ليس ذلك لأننا لم نكن في حاجة إلى حقوق الإنسان، بل فقط لأن وعينا بهذا الموضوع كان ضعيفاً أو منعدماً. وهكذا فالتاريخ لا وجود له من دون من يهتم به ويبلور هذا الاهتمام في طلب المعرفة به وكتابته وإعادة كتابته.

بعبارة أخرى، الإنسان هو الذي يصنع التاريخ، ليس التاريخ بوصفه أحداثاً واقعية وحسب، بل أيضاً التاريخ كمعرفة. وكل شعب يصنع تاريخه باستمرار، تاريخه الفعلي اليومي وتاريخه المكتوب. وأوروبا صنعت في القرن التاسع عشر تاريخها المكتوب، وهو المعتمد اليوم إلى حدّ كبير. وبما أنها كانت، في ذلك القرن، هي التي تصنع التاريخ الفعلي، تاريخ الحاضر في العالم كله، بالعلم والاستعمار . . . الخ، فقد جعلت من تاريخها الذي أعادت كتابته تاريخاً للعالم كله.

وفي مجال حقوق الإنسان، لا فرق في الحقيقة بين «الخلفيات التاريخية» و«الخلفيات الفلسفية» لأن الأمر يتعلق في الحالتين معاً بتاريخ الأفكار. ومع أنه يمكن التثبت من وجود فكرة ما في هذا العصر أو ذاك، والقول إنها كانت من المفكر فيه الذي يؤسس لما بعده، فليس من الممكن التثبت بسهولة من وجود رابطة ما سببية بين فكرة سابقة وأخرى لاحقة؛ فقد تؤدي الظروف المتشابهة إلى ظهور أفكار متشابهة. ومع ذلك، فإقامة علاقة ما بين هذه الأفكار هي مسألة اجتهاد وتخمين، والمهم في الأمر ـ في الغالب ـ ليس الوجود الفعلي لهذه العلاقة، بل ما ينبني على وجودها من نتائج. والنتائج تقاس بمدى أهميتها بالنسبة إلى الحاضر. والنتائج التي تؤثر في الحاضر هي التي تأتي وفق منطق مقبول فيه. أما التي تفرض فرضاً، فهي مجرد دعاوى. والمنطق المقبول اليوم في الموضوع الذي يهمنا هو أن «تاريخ» حقوق الإنسان بمعناها المعاصر يبدأ مع فلاسفة اليونان، أو لنقل يبدأ من الحاضر الراهن ويمتد في الماضي على الخط الذي يربطها باليونان.

هذا ما يقرره «التأريخ» في أوروبا، ولا يعني هذا أن هذا التأريخ الأوروبي هو وحده الممكن. كلا. إنه بالإمكان دوماً بناء تواريخ أخرى عبر مسلك آخر من المسالك التي تمتد وراء اللحظة الراهنة لتشكل الماضي. من الممكن مثلاً بناء مسلك في الثقافة العربية مماثل أو مكمل أو مصحح أو مختلف للمسلك الذي شيدته أوروبا. وهذا ما لم ينجز بعد. وقد تكون لنا عودة إلى هذا الموضوع.

بعد هذه الملاحظة، نعود فنتابع مسار فكرة «حقوق الإنسان» كما ظهرت في الثقافة الأوروبية.

ظلت فكرة الحق الطبيعي الذي قال به فلاسفة اليونان وبعض مفكري الرومان

غائبة، أو بالأحرى مغمورة في كتبهم طوال القرون الوسطى: لقد حلّ محلها قانون الإيمان الذي تحدّده الكنيسة هو و«الحق الإلهي» للملوك الذي باسمه كانوا يحكمون ويشرّعون ويضعون القوانين ويحدّدون الحقوق...

مع القرن السابع عشر، أخذت الأمور تتغير: لقد قطع العلم الحديث، وعلى رأسه علوم الطبيعة، أشواطاً جديدة تماماً من التقدم والازدهار. وأصبح لمفهوم «القانون الطبيعي» معنى آخر: لم يعد يعني، كما كان الشأن عند اليونان، مجرد النظام والترتيب اللذين يسودان العالم، بل صار القانون الطبيعي وسيلة العقل البشري للسيطرة على الطبيعة: الإنسان هو الذي يكتشفه وهو الذي يستثمره لصالحه. العقل هو واضع القوانين. وقوانين العقل متطابقة مع قوانين الطبيعة، لأن الأمر يتعلق في الحقيقة بقانون واحد: «القانون كما هو في العقل الإلهي، يظهر في الطبيعة وفي العقل البشري معاً، ولا تناقض بين الاثنين». العقل البشري هو واضع القوانين والقيم، يكتشف قوانين الطبيعة بعقله، أو لنقل في عقله، ويحدّد القيم التي يجب أن يعمل بها الإنسان وفقاً لطبيعة الإنسان نفسه.

ها نحن إزاء فكرة جديدة تحلّ محل فكرة قديمة: فكرة الطبيعة الإنسانية التي تحلّ محل الطبيعة الكونية أو الكوسموس التي كانت تؤسس من قبل فكرة القانون الطبيعي. إنه انقلاب في الفكر الأوروبي يقطع مع التصور اليوناني القديم: كان اليونان يتخذون من الطبيعة ونظام الكون مرجعية لتأسيس القانون والقيم على المستوى البشري، أما مع القرن السابع عشر فقد غدت الطبيعة الإنسانية هي نفسها المرجعية للقانون والقيم. ومع ذلك، فلم تكن هذه القطيعة عامة، فلقد تمسك فلاسفة ذوو وزن بالطبيعة ونظام الكون كمرجعية، ربما لأنها كانت تقدم لهم ما كانوا في حاجة إليه أكثر مما تقدمه فكرة «الطبيعة الإنسانية». ومهما يكن، فقد شهدت أوروبا القرن السابع عشر تيارين في موضوع الحق الطبيعي: تيار يتخذ الطبيعة الإنسانية، وبالتالي العقل البشري نفسه، مرجعية له، وتيار يتمسك بالطبيعة بمعنى نظام الكون وقوانينه.

كان غروتيوس، وهو رجل قانون ودبلوماسي هولندي أول من طرح سنة ١٦٢٥ فكرة الطبيعة الإنسانية كمصدر للقانون. لقد استبعد المصدر الإلهي بحجة أن شعوب الأرض تدين بديانات مختلفة، وبالتالي فلو كان القانون راجعاً إلى المصدر الإلهي، لكان واحداً لدى جميع الشعوب، وهذا غير الواقع. فلكل شعب قوانين قد تختلف قليلاً أو كثيراً عن قوانين الشعوب الأخرى، مما يدل على أن المصدر الحقيقي للقانون يوجد في الطبيعة الإنسانية ذاتها: في عقل الإنسان كما في عاطفته. فأساس القانون إذاً هو أن الناس يرتبطون في ما بينهم بوشائج التعاون والمحبة، مدفوعين إلى

ذلك بعقولهم وعواطفهم، مما يجعلهم ينظمون حياتهم بقوانين يلتزمون بها وقيم يحترمونها. ويشمل هذا النظام تلك المؤسسة التي يقيمونها بالتعاقد في ما بينهم والمسماة «الدولة»، ومن هنا كانت الدولة مؤسسة ترتكز هي الأخرى على العقل وروابط العاطفة والمحبة التي تجمع بين الناس.

لم تحظ هذه النظرية بالقبول من كافة الفلاسفة الأوروبيين، ليس لأنها تعلي من شأن العقل الإنساني وتستبعد المصدر الإلهي، بل لأنها تغيّب العلم وتسدّ الأبواب أمامه بإلغائها «الطبيعة» بمعنى نظام الكون، واقتصارها على ما تسميه «الطبيعة الإنسانية»، وهي فكرة غامضة، غير علمية.

(٢٨)

الحـــق الطبيعـــي.. والقانـــون الطبيعـــي

كان الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز من أبرز مؤسسي نظرية «الحق الطبيعي». لقد عرضها في كتابه الشهير: **ليفياثان** (*Leviathan*) الذي ألّفه سنة ١٦٥١. انطلق هوبز من فكرة جديدة هي ما عرف منذ ذلك الوقت بـ «حالة الطبيعة». وكما سبق أن ذكرنا عند تحليلنا لظهور فكرة «العقد الاجتماعي»، فقد طرحت فرضية «حالة الطبيعة» لتأسيس ظاهرة الاجتماع البشري والتمدن الإنساني على أساس «معقول» يمكن أن يقدم للحاضر، من الماضي، ما يساعد على غرس وتجذير مفاهيم التحديث والتجديد في وعي الناس. ذلك لأنه من دون هذا النوع من التأسيس الذي «يَكتشِف» أو يسْتَنْبت في التراث أسس تجاوزه الجدلي (الذي يعني النفي والإثبات، ثم نفي النفي والاحتفاظ بالإثبات بصورة جديدة) سيبقى مطلب التجديد والتحديث مطلباً طوباوياً في ذهن أصحابه. في هذا الإطار وظفت فرضية «حالة الطبيعة» كأرضية لهذا التأسيس.

يعبّر هوبز عن «جوهر حالة الطبيعة» بالقول: «الإنسان ذئب للإنسان»، بمعنى أن حالة الطبيعة التي كان الإنسان خلالها يعيش في حرية مطلقة هي حالة حرب دائمة بين الإنسان وأخيه الإنسان. والحق الطبيعي في هذه الحالة هو الحق في تلبية الرغبات وإشباعها. يقول هوبز: «إن الحق الطبيعي، الذي يسميه الكتاب عادة بـ «العدل الطبيعي» (Jus Naturals) معناه: حرية كل واحد في العمل بكامل قوته، وكما يحلو له، من أجل الحفاظ على طبيعته الخاصة، وبعبارة أخرى على حياته الخاصة، وبالتالي القيام بكل ما يبدو له، حسب تقديره الخاص وعقله الخاص، أنه أنسب وسيلة لتحقيق هذا الغرض».

هذا عن «الحق الطبيعي»، وهو غير «القانون الطبيعي»، وهوبز يميز بينهما تمييزاً حاسماً حيث يقول: «أنا لا أعني بكلمة «الحق» (Right) شيئاً آخر سوى الحرية الممنوحة لكل إنسان لكي يستخدم قدراته الطبيعية طبقاً للعقل السليم، ومن ثم فإن الأساس الذي يرتكز عليه الحق الطبيعي هو التالي: كل إنسان لديه القدرة والجهد لحماية حياته وأعضائه». «وما دام لكل إنسان الحق في البقاء، فلا بد من أن يمنح أيضاً حق استخدام الوسائل، أعني أن يفعل أي شيء، من دونه لا يمكن أن يبقى». ومن هنا كانت الحقوق الطبيعية للإنسان أربعة: حق البقاء أو المحافظة على الذات، الحق في استخدام كافة الوسائل التي تؤمن الحق السابق (حق البقاء)، حق تقرير أنواع الوسائل الضرورية التي تكفل حق البقاء ودرء الخطر، حق وضع اليد على كل ما تصل إليه (اليد): «لقد منحت الطبيعة كل إنسان الحق في كل شيء، ولذلك فمن المشروع لكل إنسان أن يفعل أي شيء يساعده على البقاء».

هذا عن «الحق الطبيعي». أما «القانون الطبيعي»، فهو قانون، بمعنى أنه قاعدة من صميم العقل البشري، يمنع الناس من القيام بما يقودهم إلى الهلاك الذي لا بد من أن يجرهم إليه تمسك كل منهم بحقوقه كاملة. يقول هوبز: «ينبغي مع ذلك التمييز بين الحق والقانون، ذلك أن الحق يعتمد الحرية، حرية المرء في أن يفعل فعلاً ما، أو يمتنع عن فعله. أما القانون فهو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر (أي بالفعل أو الامتناع عن الفعل)، فهو الذي يحدّد ويعيّن. ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافاً كبيراً مثلما يختلف الإلزام (Obligation) والحرية (Liberty) من حيث إنهما يتناقضان في الموضوع الواحد».

«الحق الطبيعي» الذي تعطيه الطبيعة، يعطي الإنسان كل شيء. أما «القانون الطبيعي» الذي يصدر من طبيعة عقل الإنسان نفسه، فهو يعَيِّن ويحدّد الطريقة الأكثر ملاءمة للحفاظ على الحقوق الطبيعية، وعلى رأسها حق البقاء. إن العقل يملي على الإنسان فكرة على درجة كبيرة من الأهمية، فكرة التنازل عن حقه الطبيعي الذي يعني حرية التصرف من دون قيود، والدخول مع الآخرين في حال من السلم، قوامها الكفّ عن الاقتتال والتحرر من الخوف. هذا التنازل عن «الحق الطبيعي» هو أساس الدولة. هو العقد الاجتماعي الذي يجعل قيام الدولة ممكناً.

* * *

من الفلاسفة الذين وظفوا فكرة «الحق الطبيعي» الفيلسوف الهولندي الشهير باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧). لقد ألّف هذا الفيلسوف كتاباً هاماً بعنوان: **رسالة في اللاهوت والسياسة**، شرح مضمونها بقوله: «وفيها تتم البرهنة على أن حرية

التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى (الدين) أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاءً على سلامة الدولة، وعلى التقوى ذاتها في آن واحد». أما الغرض من الرسالة، فقد حدّده في أمرين اثنين:

أولاً: «الفصل بين الفلسفة واللاهوت (الدين) وبيان أن اللاهوت يترك لكل فرد حرية التفلسف»، حسب عبارة سبينوزا نفسه. وهنا، مع هذا الفيلسوف الهولندي الذي عاش في القرن السابع عشر، نلتقي مع الفكرة نفسها التي دافع عنها ابن رشد قبل ذلك بخمسة قرون في كثير من كتبه، فكرة الفصل بين الدين والفلسفة.

ثانياً: «معالجة الأسس التي تقوم عليها الدولة». وهذا ما يهمنا هنا، لأنه في هذا المجال بالذات يوظف هذا الفيلسوف فكرة «الحق الطبيعي الذي لكل إنسان بغض النظر عن الدين والدولة». ويعني: بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرد القواعد التي تتميز بها طبيعة كل فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أن كل موجود يتحدد وجوده وسلوكه حتمياً على نحو معيّن.

ولما كان القانون الأعظم للطبيعة هو أن «كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، وبالنظر إلى نفسه فقط، دون اعتبار لأي شيء آخر، فينبني على ذلك أن يكون لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه، أي في أن يوجد ويسلك كما يتحتم عليه طبيعياً أن يفعل». ويضيف سبينوزا: «وفي هذا الصدد لا نجد فارقاً بين الناس والموجودات الطبيعية الأخرى، أو بين ذوي العقول السليمة ومن هم خلو منها، أو بين أصحاء النفوس القوية والأغبياء وضعاف العقول. والواقع أن كل من يفعل شيئاً طبقاً لقوانين الطبيعة إنما يمارس حقاً مطلقاً، لأنه يسلك طبقاً لما تمليه عليه طبيعته، ولا يمكنه أن يفعل سوى ذلك. فبقدر ما ننظر إلى الناس على أنهم يعيشون تحت حكم الطبيعة وحدها، نجد أن لهم جميعاً وضعاً واحداً: فمن لم يعرف العقل بعد، أو من لم يحصل بعد على حياة فاضلة، يعيش طبقاً لحق مطلق خاضع لقوانين الشهوة وحدها، شأنه شأن من يعيش طبقاً لقوانين العقل. وكما أن للحكيم حقاً مطلقاً في أن يعمل كل ما يأمر به العقل، أي أن يحيا طبقاً لقوانين العقل، فإن للجاهل، ولمن هو خلو من أية صفة خلقية، حقاً مطلقاً في أن يفعل كل ما تدفعه الشهوة نفسها نحوه، أي أن يعيش طبقاً لقوانين الشهوة» (لاحظ كيف تطورت فرضية «حالة الطبيعة» مع سبينوزا إلى فكرة «الحق المطلق»).

وهذا لا يعني أن سبينوزا يدعو الناس إلى العيش حسب طبيعتهم وحدها دون اعتبار لما تمليه عليهم عقولهم. كلا. إنه يؤكد: «إنه يظل من الصحيح دون شك أن من الأنفع للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين عقولهم ومعاييرها اليقينية لأنها، كما قلنا، لا

تتجه إلا إلى تحقيق ما فيه نفع حقيقي للبشر. وفضلاً عن ذلك، فإن كل إنسان يودّ العيش في أمان من كل خوف بقدر الإمكان. ولكن ذلك مستحيل ما دام كل فرد يستطيع أن يفعل ما يشاء وما دام العقل لا يعطي حقوقاً تعلو على حقوق الكراهية والغضب. والواقع أنه لا يوجد إنسان واحد يعيش دون قلق وسط العداء والكراهية والغضب والمخادعة، ومن ثم لا يوجد إنسان واحد لا يحاول الخلاص من ذلك بقدر استطاعته».

كيف يمكن الخلاص من حال العداء والكراهية التي قد تنجم عن عمل كل فرد طبقاً للحق الطبيعي؟ يجيب سبينوزا: «ولنلحظ أن الناس يعيشون في شقاء عظيم إذا هم لم يتعاونوا، إذا هم ظلوا عبيداً لضرورة الحياة ولم يعملوا على تنمية عقولهم. . . ومن ثم يظهر لنا بوضوح تام أنه لكي يعيش الناس في أمان، وعلى أفضل نحو ممكن، كان لزاماً عليهم أن يسعوا إلى التوحّد في نظام واحد (الدولة)، وكان من نتيجة ذلك أن الحق الذي كان لدى كل منهم على الأشياء جميعاً، بحكم الطبيعة، أصبح ينتمي إلى الجماعة ولم تعد تتحكم فيه قوته أو شهوته، بل قوة الجميع وإرادتهم».

(٢٩)

الأساس «العلمي» لعالمية حقوق الإنسان!

كان من نتائج تقدم العلم الحديث (الرياضيات والفيزياء خاصة) في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تبلورت في القرن الثامن عشر، مع العالم الإنكليزي الشهير إسحق نيوتن خاصة، النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد، وخلخلت سائر التصورات العلمية والفلسفية السابقة، مما كانت نتيجته قيام ما عرف بـ «عصر التنوير والعقل». لقد صاغ نيوتن كما هو معروف نظرية الجاذبية العامة في صورة قانون رياضي (عقلي) جعل من نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، فأصبح مفهوم «الطبيعة» يعني لا الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني «النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاماً كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه». ونتيجة لذلك، صار الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي: بمعنى أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع أجزاء الآلة للآلة ككل، مما يجعل تلك الأجزاء قابلة لإدراك العقل وفهمه. وبالمثل: كل ما يبدو معقولاً، أي مبرراً في نظر العقل، فهو طبيعي، أي أنه متسق أو لا بد من أن يكون متسقاً مع الطبيعة.

من هنا بدأت فكرة القانون الطبيعي تغتني وتكتسي دلالات جديدة واضحة. وفي هذا الإطار ألّف الفيلسوف الإنكليزي كريستيان وولف كتاباً يحمل عنواناً ذا دلالة خاصة: **القانون الطبيعي مدروساً حسب المنهج العلمي** (عام ١٧٥٤)، والمقصود بالمنهج العلمي هنا هو المنهج الاستدلالي الرياضي. يقوم هذا المنهج على النظر إلى القانون الطبيعي على أنه جزء من الطبيعة الإنسانية المغروزة في كل فرد بشري. وعلى أساسه يتم التمييز بين الحق والواجب. ذلك لأن فكرة «ما هو شرعي ـ قانوني ـ وما

هو لازم يجب القيام به»، أي فكرة الحق والواجب، هي فكرة من صميم الجوهر الإنساني نفسه، ومن هنا كانت هذه الفكرة عالمية، كلية كونية. يقول: «إن الحق الطبيعي، أعني الفطري في الإنسان، هو حق مشتق من إلزام طبيعي، بحيث إنه متى فرضنا هذا الإلزام وجب وجود هذا الحق. وبما أن الطبيعة، أو جوهر الإنسان، تفرض بعض الواجبات والإلزامات، فهي بالنتيجة تقرر بعض الحقوق. وبما أن الطبيعة، أو جوهر الإنسان، شيء مشترك بين جميع الناس، فإن كل قانون طبيعي هو قانون كلي كوني، لم يكتسبه الإنسان، بل يحمله معه مع مجيئه إلى هذا العالم».

في إطار هذا المنهج «العلمي» كتب المفكر الفرنسي المعروف البارون دو مونتسكيو كتابه الشهير **روح القوانين**. يقول في مستهل هذا الكتاب: «إن الكائنات الخاصة المزوّدة بالعقل والذكاء يمكن أن تتوفر لها قوانين سنّتها لنفسها، ولكن يمكن أيضاً أن تكون لديها قوانين لم تسنّها هي. وقبل أن توجد كائنات عاقلة، كان من الممكن أن توجد هذه الكائنات، وكان يمكن أن تقوم بينها علاقات، وبالتالي قوانين ممكنة. وإذاً فقبل أن تكون هناك قوانين موضوعة (وضعية) كانت هناك علاقات عادلة ممكنة. أما القول بأنه لم يكن هناك شيء عادل أو غير عادل إلا ما يأمر به أو تحدّده القوانين الوضعية، فهو كالقول بأنه قبل رسم الدائرة لم تكن شعاعاتها متساوية. يجب إذاً الاعتراف بوجود قوانين عادلة سابقة للقانون الوضعي الذي يقررها».

هكذا أصبحت مهمة العقل هي الكشف عن الجانب الطبيعي، أي المعقول، في كل ميدان، وبالتالي الإلقاء بكل ما هو غير طبيعي عرض الحائط، أي بجميع الزيادات والإضافات التي تراكمت عبر العصور نتيجة تصورات ترجع إلى التقليد والاعتقاد في أمور من دون استعمال العقل.

وإذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية ثابتة مطردة هو القانون المعبّر عن حقيقة الطبيعة، فإن هناك في الحياة الإنسانية ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكليين: إنه الطبيعة الإنسانية، وأيضاً المثل العليا التي تتصف بـ «الكونية»، والتي يجدها الإنسان في كل مكان، في الشرق وفي الغرب، لدى الشعوب المتحضرة كما لدى الشعوب البدائية. ومن هنا تلك الظاهرة التي عرفتها الثقافة الأوروبية يومئذ، ظاهرة نقد المجتمع الأوروبي بواسطة رسائل «فارسية» و«صينية» وما يكتب عن «الرجل البدائي». كل ذلك لإبراز قيم «كونية» تحدّد المثل الأعلى الذي يجب السعي إلى تحقيقه.

ذلك أنه، كما أدى تقدم البحث في العلوم الرياضية والطبيعية إلى المطابقة بين ما هو عقلي وما هو طبيعي، فلقد أدى اتساع اطلاع مفكري أوروبا على حياة

المجتمعات المختلفة (الشرقية والبدائية) إلى المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو بدائي أولي ـ فطري ـ في الحياة البشرية، مما كانت نتيجته قيام تصورات لـ «عصر ذهبي للبشرية كان الناس فيه على دين طبيعي قبلوه لأنه معقول في جوهره» ـ دين الفطرة بالتعبير الإسلامي ـ لكن القائمين على السلطتين الدينية والسياسية من «الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم». إنها «حالة الطبيعة» التي سبق أن تعرفنا عليها قبل كفرضية غير مؤسسة التأسيس الكافي، والتي سنرى الآن كيف أعيد تأسيسها من أجل اعتمادها في تفسير كونية حقوق الإنسان، وبكيفية خاصة الحق في الحرية والمساواة.

فعلاً، افترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا القرن السابع عشر والثامن عشر وجود «حالة طبيعية» للإنسان، فبعضهم جعلها واقعاً بشرياً سابقاً للتنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا قد وظفوا بصورة أو بأخرى فرضية «حالة الطبيعة» هذه، فإن الفيلسوف الإنكليزي جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس فكرة «الحرية والمساواة»، وهي الفكرة التي ستتأسس عليها كافة حقوق الإنسان. يقول: «لكي نفهم السلطة السياسية فهماً صحيحاً ونستنتجها من أصلها، يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي وجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضاً حالة المساواة حيث السلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها، المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضاً أن يتساوى بعضها مع بعضها الآخر».

«حالة الطبيعة» إذاً هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحدّ من حقهم في ممارستهما ـ أعني الحرية والمساواة ـ غير «قانون الطبيعة» نفسه، القانون الذي يرمي إلى «حفظ الجنس البشري وضمان سلامته، والذي يؤول أمر تنفيذه إلى كل إنسان».

ولم تكن فرضية «حالة الطبيعة» مجرد فكرة تعتمد على الوهم والخيال، بل كانت تستند إلى التصور الجديد الذي شيّده العلم الحديث عن «الطبيعة» كما رأينا. وهكذا فالمقصود بـ «الطبيعة» في عبارة «حالة الطبيعة» ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن

الإنسان، بل المقصود، كما قلنا هو: «كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه»، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة: موجود فيها وخاضع لقوانينها».

والناس في هذا سواسية وأحرار، بعضهم إزاء بعض، لأن حق الإنسان في الحرية والمساواة هو حق طبيعي له من عمل الطبيعة. ومن هنا تلك المطابقة بين مفهوم «حقوق الإنسان» وعبارة «الحقوق الطبيعية»: حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية له. وواضح أن الإحالة إلى «الطبيعة» هنا معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية: فالطبيعة سابقة على كل ثقافة وحضارة، وعلى كل مجتمع ودولة، وبالتالي فهي مرجعية «كونية» عالمية، كلية مطلقة، والحقوق التي تتأسس عليها هي حقوق «كونية» عالمية، كلية مطلقة كذلك.

«حالة الطبيعة» لا تعني الفوضى، بل هي حالة يسري فيها، كما قلنا، قانون الطبيعة. ولما كان من المحتمل جداً أن تقوم نزاعات بين الناس عند ممارسة كل منهم حقه الطبيعي، فلقد صار من الطبيعي كذلك أن يعملوا على تأويل وتطبيق «قانون الطبيعة» بالصورة التي تضمن حقوق كل فرد، وهذا لا يتأتى إلا بـ «إقامة ضرب من الاتحاد بينهم يحمي شخص كل واحد منهم ويمكّنه من ممارسة حقوقه، ويسمح لكل منهم، وهو متحد مع الكل، بأن لا يخضع إلا لنفسه، وبالتالي يبقى متمتعاً بالحرية التي كانت له من قبل».

(٣٠)

بالفعـل يجب الانتبـاه إلى أن هنـاك في دارنـا ذئبـاً.. بـل ذئابـاً!

قال صاحبي: «لماذا أدت فكرة «حالة الطبيعة» وفكرة «العقد الاجتماعي» إلى تبلور مفهوم «حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي، ولم تؤد الأفكار التي تُوازِنُهما في الثقافات الأخرى إلى النتيجة نفسها، مثل فكرة «الفطرة» وفكرة «الميثاق» اللتين نجدهما في كثير من الديانات ومنها الإسلام؟

للجواب عن هذا السؤال يمكن أن نقول: إن الأمر يتعلق في الحقيقة، ليس بمضمون هذه الأفكار كما هو في الواقع، بل بما يراد ترتيبه عليه من نتائج. إن فكرة «حالة الطبيعة»، مثلها في ذلك مثل فرضية «العقد الاجتماعي»، لم تكن مقصودة بالذات عند الذين طرحوها، بل إن ما كان يهمهم منها هو النتائج التي يمكن ترتيبها عليها. ولذلك رأيناهم يغيّرون من مضمونها كلما أرادوا منها الوصول إلى تقرير نتيجة معيّنة.

لقد تحدث فلاسفة أوروبا عن «حالة الطبيعة» و«العقد الاجتماعي» بوصفهما مجرد فرضيتين، وليس باعتبارهما حقيقتين واقعيتين. وهذا ما مكّنهم من الوصول إلى النتائج التي يتوخّونها منهما بمجرد إجراء تعديل «بسيط» في مضمونهما. أما فكرة «الفطرة» ومفهوم «الميثاق»، فقد تم تقريرهما كحقيقتين طرحتا لذاتهما وليس كمقدمات من أجل نتائج ما، ولذلك فلم يتوصل أحد بهما، لا قديماً ولا حديثاً، إلى مفهوم حقوق الإنسان بمعناه المعاصر. أضف إلى ذلك أنه بينما ربط فلاسفة أوروبا هاتين الفرضيتين بمعطى واقعي ساد الوعي به في عصرهم، أعني الفوضى وعدوان

الناس بعضهم على بعض واستبداد الحكام. . . الخ، فقد ربط المفكرون قبلهم مضمون «الفطرة» و«الميثاق» في العصر اليوناني الروماني والعصور الوسطى بفكرة أن أصل الاجتماع البشري وأصل الدولة هو حاجة الناس بعضهم إلى بعض. فالواحد من بني البشر لا يستطيع بمفرده الوفاء بجميع حاجياته: فلا بد من فلاح وحداد ونسّاج وخياط. . . الخ، ولا بد من جنود وحماة وحفظة. . . الخ، ولا بد من رئيس على الكل حتى يستقيم أمر الاجتماع ويكون وازعاً لهم بالسلطان الذي يكون له عليهم، والذي لا مناص من الخضوع له إذا هم أرادوا لأمورهم أن تنتظم وأن لا تكون فوضى... وقليلة هي الأفكار التي حصل عليها إجماع في الثقافة العربية مماثل للإجماع الذي حصل حول هذه الفكرة. والجميع يعرف أنها فكرة يونانية الأصل نجدها عند أفلاطون وعند أرسطو.

نعم الفكرة أصلها يوناني. ذلك أن ما كان يؤسس «أصل الاجتماع» و«أصل السلطة» في الفكر اليوناني، هو فكرة التعاون والتضامن، الفكرة التي عبّر عنها أرسطو بقوله: «الإنسان مدني بالطبع»، وأيضاً: «الإنسان حيوان سياسي». ومعنى ذلك أن الناس من طبعهم أن يجتمعوا وأن يتعاونوا وأن يقوموا بنوع من تقسيم العمل في ما بينهم حتى يستطيعوا الوفاء بحاجاتهم.

ومفهوم «الطبع» شيء، وفكرة «حالة الطبيعة» شيء مختلف تماماً. حالة الطبيعة هي ـ كما شرحناها في المقالات السابقة ـ سابقة لكل «طبع»، هي حالة الحرية والمساواة. أما فكرة «الطبع»، فتحمل معنى الثبات وعدم التغيّر والوقوع تحت جبرية عمياء. ذلك أن «ما هو بالطبع»، أعني ما يعتقد الناس أنه كذلك، يأخذونه في الغالب كـ «واقع لا يرتفع»، بل لا يرغبون أيضاً في رفعه وتغييره. إن هذا يعني أنه لا بد من الحفاظ على «تقسيم العمل» السائد، بل لا بد من الحفاظ لكل على منزلته الخاصة: فالفلاح يجب أن يبقى هو وبنوه في الفلاحة، والصنّاع يجب أن يبقوا صناعاً، والعبيد عبيداً، والجند جنداً، والرؤساء رؤساء.

لا تغيير في المنازل والمراتب، لأن ذلك هو «العدل»، كما شاع تعريفه منذ أفلاطون: «العدل هو إنزال الناس منازلهم». وبما أن المنازل متفاوتة بـ «الطبع» وغير متساوية ـ وإلا لما كانت منازل ـ فإن ما يحكم وضعية الفرد هو «الواجب» وليس «الحق». واجب على كل إنسان أن يعمل في مكانه، في إطار منزلته لا يتعداها، وواجب عليه أن لا يخرق نظام المجتمع الذي يجب أن يحاكي نظام الكون، ليس فقط في اتساقه وتراتبه، بل أيضاً في ثباته وعدم تغيّره.

واضح إذاً أن فكرة «الحق»، وبالتدقيق «حقوق الإنسان»، غائبة هنا غياباً تاماً.

إنها ليست من المفكّر فيه فحسب، بل أيضاً ليست من القابل للتفكير فيه. «الحاضر» والمفكّر فيه باستمرار في هذا النمط من الرؤية هو «المنزلة»، والمنزلة يرثها المرء وليس له أن يتعداها ولا أن يخترق حدودها، بل عليه أن يجتهد في أداء الوظيفة التي تمليها عليه. الناس كـالكواكب والنجوم، فيهم الصغير والكبير، المشع المضيء، وفيهم من لا يكاد يُرى. ذلك هو نظام الكون وعلى غراره يجب أن يكون نظام المجتمع.

في هذا الإطار، تجد العبودية ما يبررها في كون العبد كالآلة، بل هو آلة. وتجد الطبقية تبريرها في كون المجتمع أشبه بالجسد، كل عضو يخدم ما فوقه ويخدمه ما تحته إلى أن نصل إلى القمة، حيث الرؤساء الذين يخدمهم مَن تحتهم، وهم لا يخدمون أحداً لأنه ليس فوقهم أحد.. وبالعكس منهم العبيد ومن في معناهم، فهم يخدمون من هم فوقهم من الناس وليس هناك تحتهم أحد يخدمهم. إنهم كالأرجل ليس بينهم وبين الأرض، وبالتالي الجمادات والحيوانات والنباتات، فاصل. هم أدوات مثلها.

لم يكن من الممكن للفكر الإنساني التوصل إلى مفهوم «حقوق الإنسان»، من هذا المنطلق الذي يكرّس بصورة قبلية فكرة التعاون والتضامن واحترام المنازل، المنطلق الذي يكرّس فكرة أن «ليس في الإمكان أبدع مما كان». فكان لا بد من تشييد منطلق آخر، منطلق أن الواقعة الأولى في الحياة البشرية هي الفوضى والفردية والعدوان. فمن هذا المنطلق يمكن التفكير في الطريقة التي بها يمكن تجاوز هذه الحالة: حالة الطبيعة، حالة العدوان، العدوان على الأفراد وعلى الحرية والمساواة... الحالة التي يؤول أمر الناس فيها إلى «الكل في حرب مع الكل»، إلى «الإنسان ذئب للإنسان»، كما قال هوبز.

والواقع أنه لا معنى لفكرة «الحق» إذا كان أساس الحياة هو التعاون والتضامن والعدل، بمعنى «نزول الناس منازلهم». فكرة «الحق» لا معنى لها إذا لم يكن هناك عدوان. العدوان هو الذي يجعل المعتدى عليه يطالب بحقه ويدافع عنه، فإذا لم يكن هناك عدوان من أحد على أحد، فلا حاجة إلى فكرة «الحق». إن هوبز ينتقد أرسطو ويرى أن فكرته القائلة «الإنسان مدني بالطبع» فكرة خاطئة. فالواقع يدلنا كل يوم على أن «الإنسان ذئب للإنسان»، هو حيوان ذئب، وليس «حيواناً مدنياً» ولا «سياسياً».

ما العمل لتلافي العدوان ومضاره وأخطاره؟ ليس هناك من سبيل غير التعاقد بين الناس. إن العقل يدل على الحل الواقعي. والحل الواقعي في هذا المجال هو أن يتنازل كل إنسان عن بعض حقوقه ـ أو عن حقوقه كلها حسب بعض الفلاسفة ـ للجماعة التي تقوم هي نيابة عنه بضمانها له. إنه العقد الاجتماعي الذي هو وراء قيام المجتمعات البشرية، وبالتالي الدولة.

العدوان الذي هو من طبيعة الإنسان هو الأصل في «حقوق الإنسان»، وهو الأصل في قيام الدولة. ليس هناك من سبيل لتجنب «حالة حرب الكل ضد الكل» التي تقتضيها الطبيعة البشرية ـ أي «حالة الطبيعة» ـ إلا سبيلاً واحدة: الاعتراف بحقوق الإنسان والتعاقد من أجل قيام سلطة باسم المجموع مهمتها رعاية حقوق الإنسان هذه.

ذلك هو الطريق الذي سلكه فلاسفة أوروبا في عملية التأسيس النظري لحقوق الإنسان. ولعل القارئ يفهم الآن مغزى قول بعضهم: «الإنسان ذئب للإنسان». إن فكرة «الحق» تطلبت عندهم وضع فكرة «الذئب». بعبارة أخرى: فكرة الحق تتطلب الوعي بضده: بالظلم، بالعدوان. إنه من دون وعي الإنسان بالظلم الواقع عليه لا سبيل أمامه إلى أن يعي أن له حقاً أو حقوقاً.

بالفعل، يجب الانتباه إلى أن هناك في دارنا ذئباً، بل ذئاباً!

(٣١)

حقوق الإنسان: ثقافة أم أيديولوجيا؟

راجت في العقدين الأخيرين على سطح الخطاب العربي عبارات جديدة، مثل «ثقافة حقوق الإنسان» و«ثقافة التسامح» وما أشبه: عبارات «دخيلة»، لا أساس يسندها ولا تاريخ يؤسسها في الوعي العربي، شأنها شأن كثير من المفاهيم الاجتماعية التي راجت في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، والتي كان الحديث يجري عنها بتوظيف مفهوم «الأيديولوجيا»، مثل مفهوم «الطبقة»، و«الوعي الطبقي»، و«الوعي المزيّف»، «والبروليتاريا». . . الخ.

لقد حلّت اليوم كلمة «ثقافة» محل كلمة «أيديولوجيا»، على الأقل في مجال تأطير مثل هذه المفاهيم، فأصبحنا نقول: «ثقافة التسامح» و«ثقافة حقوق الإنسان». . . الخ، بدل «أيديولوجيا التسامح» و«أيديولوجيا حقوق الإنسان». . . الخ. فما الفرق بين العبارتين: «ثقافة كذا» و«أيديولوجيا كذا»؟ وما الذي جعل الكتّاب والمثقفين وجميع «المتكلمين» اليوم يعرضون عن لفظ «أيديولوجيا»، ويقبلون هذا الإقبال المنقطع النظير، عندنا على الأقل، على لفظ «ثقافة»؟

لن نستفيد كثيراً من القواميس الحالية (أقصد قواميس اللغات الأوروبية لأنها هي التي تسجل في الغالب تاريخ استعمال الكلمات وتاريخ الانتقال بها من معنى إلى آخر، أما القواميس العربية فلم تدخلها الحياة بعد، فالكلمات فيها بلا زمان!). أقول: لن نستفيد كثيراً من القواميس المعاصرة الحيّة في ما نحن بصدده، فلفظ «الثقافة» ولفظ «أيديولوجيا» فيها ما زالا مؤطرين بالمعطيات نفسها التي بقيت تحددهما منذ عقود. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالرواج الكبير جداً، و«الزائد عن اللزوم» الذي تعرفه العبارات التي نحن بصددها، كعبارة «ثقافة حقوق الإنسان» مثلاً، إنما

يختص به، أو يكاد، خطابنا العربي الراهن. بعبارة أخرى، إنك لا تجد في اللغات الأخرى هذا الإسراف ـ أو قل هذا الكرم ـ في استعمال لفظ «ثقافة» الذي تجده في الخطاب العربي الراهن.

ليس ثمة شك في أن تراجع الماركسية وسقوط الاتحاد السوفياتي كان له الدور الأكبر في تراجع مفهوم «الأيديولوجيا» الذي ظل طوال تاريخه مصطلحاً ماركسياً في الدرجة الأولى، خصوصاً عندما يستعمل في الخطاب اليومي الأوروبي الذي كانت تؤطره المفاهيم الماركسية. أما لفظ «ثقافة» في هذا الخطاب، فما زال يحتفظ بمواقعه وبمجالاته الخاصة. ومع أنه اليوم أكثر استعمالاً وبروزاً، فهو لا يقوم مقام لفظ «الأيديولوجيا»، كما هو الشأن في خطابنا العربي الراهن، وإنما يعبّر في الغالب عن شيء يمتّ إلى تصنيف غير التصنيف الطبقي، مثل الطائفية والسلالية (الإثنية)، مما يدخل فعلاً في مفهوم «الثقافة» في اللغات الأوروبية، وبكيّفية خاصة بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة.

أما وضع كلمة «ثقافة» مكان لفظ «أيديولوجيا» في العبارات التي تناسبها هذه الأخيرة، فهذا ما ليس شائعاً في الخطاب الأوروبي شيوعه عندنا. وأحسب أن الأذن الأوروبية ما زالت تستسيغ عبارة «أيديولوجيا التسامح» مثلاً، أكثر مما ترتاح لعبارة «ثقافة التسامح»، عكس ما عليه الأمر عندنا!

كيف نفسر هذه الظاهرة؟

لا شك في أن ثمة دوراً يجب أن يعزى إلى ما يتميز به الوضع الثقافي في الغرب من ارتفاع في المستوى ومن انتشار للنظرة النقدية التي تمنع صاحبها من الاستسلام بسهولة لما يطفو على السطح في مجال الفكر واللغة. ويجب أن نعترف أن النخبة العصرية عندنا ليست كلها متمكنة من وسائل عصرنا الثقافية، بل كثيراً ما تجد الواحد منها يطفو على السطح، سطح ما نسميه بـ «الثقافة المعاصرة»، فتتقاذفه أبسط الرياح يمنة ويسرة، فيمسك بما يطفو على السطح معه وبجواره من قشور، أعني من كل ما خفّ وزنه مما تتقاذفه الأمواج. وهكذا يقفز من اليسار إلى اليمين، ومن أمام إلى وراء، أو العكس!

ولكي لا نسترسل في تشخيص الأمور هذا النوع من التشخيص الجارح ـ ربما ـ الذي ليس ها هنا مجاله، نطرح المسألة من خلال الكلام في «الكلمات» بدل الكلام في «المتكلمين»! لنقل إذاً: الكلمات لها تاريخ، ومن لا يختزن في وعيه تاريخها نوعاً من الاختزان يسهل عليه القفز فيها وبينها وإحلال الواحدة منها محل الأخريات. وتاريخ الكلمات ليس هو فقط ذلك الذي تسجله القواميس الحديثة، بل إن للكلمات

عندما تتحول إلى مفاهيم تصبح تاريخاً آخر أوسع وأغنى. إن المفاهيم كائنات فكرية تولد بفعل ظروف معيّنة ترتبط بها وتحيل إليها وتكتسي منها مضمونها التصوري وقوتها المفهومية التي تنقلها من مجال الاصطلاح اللغوي المجرد، البارد الميت، إلى مجال «الواقع الحي»، العلمي أو الأيديولوجي.

لقد تحدثنا في المقالات الماضية عن مفهوم مركزي في مفهوم «حقوق الإنسان»، أقصد مفهوم «حالة الطبيعة». مفهومٌ يؤسس مفهوماً آخر! نعم، المفاهيم هكذا كلها تقريباً، بعضها يؤسس بعضها الآخر، وغالباً ما يتعذر شرح مفهوم من دون استعمال مفاهيم أخرى. خذ مثلاً مفهوم «الأيديولوجيا»! هناك ما لا يحصى من التعريفات لهذا اللفظ، غير أن معظمها يبدأ بالقول: «الأيديولوجيا: منظومة من التمثلات...» الخ. التعريف هنا يبدأ بذكر مفهومين يحتاجان إلى سابق معرفة بهما، هما: «منظومة» و«تمثلات»! فإذا كان الواحد منا لا يختزن في ذهنه المعنى الاصطلاحي لكل من «المنظومة» و«التمثلات» ـ وهناك مفاهيم مماثلة أخرى تتلو هذين في تعريف الأيديولوجيا ـ فإنه لن يتمكن من الإمساك بمدلول هذا المفهوم. والأمر نفسه يصدق على مفهوم «الثقافة» وغيره من المفاهيم.

المفاهيم لها تاريخ. وإذاً فالإمساك بمضمون أو بمضامين مفهوم ما يتطلب المعرفة بتاريخه. وليس المقصود هنا بـ «المعرفة» الاطلاع الواسع المنظّم الذي تتميز به المعرفة لدى الباحث المتخصص، وإنما المقصود أساساً هو نوع من الألفة شبيهة بتلك الألفة التي تربطك بطريقك إلى منزلك مثلاً. كلنا يقطع الشوارع والأزقة وهو في طريقه إلى بيته، وفي الغالب نمشي في الاتجاه المطلوب دون شعور: نمرّ في الشوارع وقد «لا نراها»: فأذهاننا غالباً ما تقع بعيداً عنها، ومع ذلك فنحن لا نضل سبيلنا، لا نفقد الاتجاه، ولا نخطئ في التعرف على باب بيتنا!

كذلك الشأن في المعرفة بالمفاهيم، فليس المطلوب التعرف عليها بالطريقة التي يسلكها الغريب الذي يحمل في يده ورقة ويسأل الناس عن عنوان منزل معيّن. هذا يجب فعله مرة واحدة أو مرتين، أما عندما يألف الشخص «المكان»، فلا يحتاج لا إلى ورقة ولا إلى سؤال أو دليل. ولكن ما القول إذا كان هذا الشخص لا يحمل العنوان على ورقة ولا يعرف كيف يسأل؟ المثقفون العرب ـ أو معظمهم على الأقل ـ لا يخلطون بين «أبي نواس» و«أبي العلاء المعري»! غير أن هذين الشاعرين قد لا يعنيان للمثقف الأوروبي شيئاً على الإطلاق! مثل المثقف الأوروبي في ذلك مثل كثير من مثقفينا العرب إزاء مفهوم «العقد الاجتماعي» ومفهوم «حقوق الإنسان». . . الخ.

لنقل استطراداً إن ما نريده من هذه المقالات هو الانتقال بوضعية كثير من القراء العرب إزاء المفاهيم التي نتناولها هنا من وضعية الأوروبي إزاء «أبي نواس» إلى وضعية العربي إزاءه! نعم، قد يجهل العربي «أبا نواس» الشاعر، ومع ذلك فعبارة «أبو نواس» تربطها به علاقة ألفة ما ـ ولتكن لغوية محض ـ قد يفتقد مثلها عندما يسمع عبارة «حقوق الإنسان» أو «التسامح» أو «العقد الاجتماعي»!

المفاهيم لها تاريخ، ومنها مفهوما: «أيديولوجيا» و«ثقافة». فما الفرق إذاً بين قولنا «أيديولوجيا حقوق الإنسان» وقولنا «ثقافة حقوق الإنسان»؟

(٣٢)

ربما كان هذا سبباً في بقائها عندنا على السطح!

عندما عرضنا لتاريخ تطور مفهوم «حقوق الإنسان»، في المقالات السابقة، كنا بصدد عرض نظريات وفرضيات تختلف من مفكر إلى آخر، وفي الغالب من عصر إلى آخر. كان هناك مفهومان يتحدد بهما، صراحة أو ضمناً، مفهوم «حقوق الإنسان». هذان المفهومان هما: مفهوم «الطبع» كما هو في عبارة أرسطو «الإنسان مدني بالطبع»، ومفهوم «حالة الطبيعة» (أو حالة الفطرة) عند فلاسفة أوروبا في العصر الحديث.

يمكن القول إن غرض أرسطو كان «علمياً» بحتاً، فهو قد لاحظ أن الفرد البشري يبدأ حياته في حضن أمه وأبيه، وأنه بطبعه ينشأ ويعيش في مجتمع يتعاون أفراده على الحصول على حاجاتهم الضرورية، ولا يستطيع الواحد منهم العيش بمفرده، ومن هنا قوله: «الإنسان اجتماعي بطبعه». والمجتمع يبدأ بالأسرة، ثم يتطور إلى القبيلة، ثم إلى المدينة/ الدولة، وبالتالي فالإنسان بطبعه يحيا حياة مدينية، حياة المدينة/ الدولة، ومن هنا قوله أيضاً: «الإنسان حيوان سياسي».

لا أستطيع أن أتهم أرسطو بكونه كان يريد من وراء نظريته في أصل الاجتماع والدولة غير تقرير ما كان يبدو له أنه الحقيقة العلمية التي تعطيها الملاحظة والتأمل. قد تكون نظريته تلك تخدم واقعاً معيّناً، ولكنه لم يكن يفعل ذلك عن قصد ولا عن وعي. وإذا صحّ وصف وعيه هنا بأنه وعي منحاز، فإن الأمر لا يتعلق بانحياز تقرره الإرادة، بل هو من النوع الذي تكرسه الألفة والعرف، وبكيفية عامة الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها الشخص.

يتجلّى هذا واضحاً بالمقارنة مع وعي أصحاب نظرية «حالة الطبيعة» في القرنين

السابع عشر والثامن عشر. فالذين قالوا بهذه النظرية كانوا يعرفون أنهم يتحدثون عن حالة افتراضية، والذين منهم حاولوا إثبات وقوعها اجتماعياً وتاريخياً لم يكونوا بصدد تقرير واقع، كما يتبدى لوعيهم ـ كما كان الحال عند أرسطو ـ بل كانوا يعرفون أنهم يبحثون عن سند اجتماعي تاريخي لما افترضوا أنه أصل الاجتماع والدولة، بل لما ينبغي أن يكون أصلهما! بعبارة أخرى، إن ما كان يهمهم في الدرجة الأولى هو الوظيفة التي يريدون لهذه الفرضية أن تؤديها: وظيفة تفسير منشأ الدولة والسلطة تفسيراً يقرر صراحة أو ضمناً أن السلطة التي تمارسها الدولة ومن يتصرف باسمها هي سلطة الشعب، وأن الحاكم إنما يستقي الشرعية لحكمه من رضا الناس.

لم تكن فرضية «حالة الطبيعة» مطلوبة لذاتها، بل من أجل الوظيفة التي تؤديها، وهي الوصول إلى فرضية «العقد الاجتماعي» التي لم تكن هي الأخرى مقصودة لذاتها، بل من أجل ربط شرعية الحكم برضا الناس واختيارهم. وواضح أن هذه الوظيفة التي يراد لفرضيتي «حالة الطبيعة» و«العقد الاجتماعي» أن تقوما بها هي وظيفة لها علاقة مباشرة بالصراع الاجتماعي الذي تحركه المصالح المتناقضة، الأمر الذي يعني أنه كان هناك خصم تواجهه هاتان الفرضيتان، هو النظريات التي تربط شرعية الحكم بغير نظرية الاختيار والتراضي والتعاقد، كالآراء التي كانت تضفي الشرعية على الاستبداد باسم ما أطلق عليه «الحق الإلهي للملوك»...

عندما يكون الأمر على الصورة التي شرحنا، نكون أمام ما ندعوه «الأيديولوجيا». فالمهم هنا ليس معرفة كيف تم سير الأمور واقعياً، كما هو شأن العلم، بل المهم هو الكيفية التي يجب أن تسير عليها الأمور سياسياً واجتماعياً. ذلك باختصار ـ مع ما يكتنف الاختصار من تجاوزات ـ هو الفرق بين العلم والأيديولوجيا.

لنعد الآن إلى السؤال الذي طرحناه في نهاية المقالة السابقة (ما الفرق بين قولنا «أيديولوجيا حقوق الإنسان» وقولنا «ثقافة حقوق الإنسان»)؟ ولنجدد طرحه بالصيغة التالية: أين يقع مفهوم «الثقافة»، في عبارة «ثقافة حقوق الإنسان» مثلاً، هل داخل الأيديولوجيا أم خارجها؟

أعترف أنني لا أستطيع أن أناقش هذه المسألة في المجال الذي بقي من حجم هذه المقالة، إن كان قد بقي ثمة مجال. عليّ أن أدلي بتحديد مؤقت أستند فيه إلى ما يبدو أنه هو ما نريد تقريره من وراء مثل هذه العبارة، فأقول: يخيّل إليّ أننا نقصد بعبارة «ثقافة حقوق الإنسان» ـ أو ثقافة «العقد الاجتماعي»، أو «ثقافة

التسامح». . . الخ ـ شيئاً يمكن التعبير عنه هكذا: تأسيس مفهوم «حقوق الإنسان» في الوعي وتطبيق مضمونه في السلوك.

تحديد قد يبدو واضحاً بسيطاً، وأنه من الممكن أن نتعاقد عليه. ليكن! ولكن يجب أن لا ننسى أن وراء الشجرة أكمة، وأن «وراء الأكمة ما وراءها»! إن التحديد الذي اقترحناه يعبّر عما نريد، ولكن «هل كل ما يريد المرء يدركه»؟ يكفي أن نشكك في إمكانية إدراك هذا الذي نريد حتى ينهار ذلك التحديد. سؤال واحد قد يقلق راحتنا، نصوغه كما يلي: لقد عاش الغرب مسألة حقوق الإنسان كأيديولوجيا، أي في إطار صراع فكري واجتماعي وديني وسياسي، فكانت النتيجة أن ترسّخت «حقوق الإنسان» في فكره ووعيه وسلوكه، على الأقل إزاء بني جلدته! فهل يمكن، لنا أو لغيرنا، الحصول على النتيجة نفسها بمجرد استعادة تلك الأيديولوجيا، لا بوصفها صراعاً واقعياً متعدد الأبعاد، بل فقط بوصفها «ثقافة»؟ بوصفها «معرفة»؟

هل تكفي المعرفة بالشيء في اكتساب ذلك الشيء؟ كم من الناس ينادون بحقوق الإنسان ويشرحونها و«يتبحرون» في شرحها، ولكن كم من هؤلاء يطبقها في بيته، مع زوجته وأولاده، وخادمته، ومع الذين يشتغلون عنده؟

كان سقراط يقرّر أن الفضيلة معرفة: يعني أن من يعرف الخير لا بد من أن يفعله!

هل كان ساذجاً؟ هل كان مخطئاً؟

ماذا يفيد الجواب عن مثل هذه الأسئلة، وقد رأينا كيف تأسس مفهوم «حقوق الإنسان» على فكرة أن «الإنسان ذئب للإنسان»!؟

لنكتف بالقول إذاً: كان سقراط حسن الظن بالإنسان. فلنقتد به، ولننشر ثقافة حقوق الإنسان ليس من أجل إقناع الناس باحترام هذه الحقوق وحسب، بل أيضاً، وهذا أهم، من أجل توعية أصحاب الحقوق الضائعة ليطالبوا بحقوقهم. وبالمطالبة المستمرة المتواصلة سيحصلون عليها. وحقاً: «ما ضاع حق وراءه طالب».

كان الهدف من هذه المقالات بيان كيف أن فكرة حقوق الإنسان لم تترسخ في الذهنية الأوروبية إلا بعد مجهودات فكرية. لقد تطلب الأمر وقتاً، وتطلب فرضيات كانت تبدو علمية في وقتها.

إن انتصار الجديد على القديم لا يتم عبر مجرد الكلام أو مجرد الدعوى والادعاء. إنه لا بد من مجهود فكري حقيقي يقوم به مثقفون مؤمنون بالقضايا التي يدافعون

عنها. وأيضاً يتحملون التضحيات الضرورية في سبيلها. وجلّ المفكرين الأوروبيين الذين ذكرنا في هذه المقالات ـ وهناك آخرون كثيرون مثلهم ـ خاضوا معارك للصدع باقتناعاتهم وآرائهم، فتحمّلوا النفي والاعتقال والتهميش، بسبب أفكارهم تلك، الأفكار التي ننقلها عنهم نحن اليوم مجاناً ونروّج لها بالمجان.

ومن يدري؟! فربما كان هذا سبباً في بقائها عندنا على السطح.

القسم الخامس

المجتمـــــع المدنـــــي

(٣٣)

المجتمـــع المدنـــي: المعنـــى والمفهـــوم

قد يكون من المفيد التذكير هنا بما سبق أن أكدناه في بداية هذه المقالات التي نخصصها لتحليل مفهوم «الإصلاح» الذي يهيمن اليوم على الساحة العربية، الفكرية والسياسية، من أن هذا المفهوم طرحه الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن، وسانده في ذلك الغرب كله تقريباً، كشعار استراتيجي في التعامل مع العرب «سلمياً» (أما التعامل معهم بـ «وسائل أخرى»، فذلك ما ينتمي إلى مجال «المسكوت عنه»، مجال «التحرك والعمل» حسب مقتضى الحال). واستحضارنا لهذه الحقيقة ـ حقيقة كون هذا «الإصلاح» الذي يطالبنا به الغرب اليوم يستقي مضمونه من استراتيجية الإدارة الأمريكية، ويجد أصوله في الفكر الغربي عموماً ـ أمر ضروري.

ولا بد من التذكير أيضا باختيارنا التعامل مع هذا المفهوم، لا من موقف الرفض أو التشكيك، لكونه يفرض علينا من خارج ومن جهات يدفع كل شيء في تصرفها إلى الشك في صدق أقوالها وحسن نياتها إزاءنا، ولا من موقف القبول والتبنّي من دون تحفظ لمجرد كونه يحمل مضامين إنسانية نحن في حاجة إليها، وفي حاجة أكثر إلى من يقوم بغرسها في مجتمعاتنا حتى ولو كان لا «يتفهم دائماً» مطالبنا وتطلعاتنا! لقد قررنا تجنب هذين الموقفين السياسيين المباشرين اللذين يعكسان صراعاً أيديولوجياً يجد جذوره ومحركاته في بلداننا، وفضلنا التعامل مع فكرة «الإصلاح» تلك على مستوى فكري يهدف أولا وقبل كل شيء إلى تبيان مضمونها في الفكر الغربي وتاريخه، حيث تتحدد رؤية هؤلاء الذين يطالبون العرب بـ «الإصلاح».

من أجل هذا عمدنا إلى التعامل مع هذا المفهوم كما هو داخل المرجعية الأوروبية. وفي هذا الإطار حددنا مضامينه من خلال المسار التاريخي الحديث لهذه

المرجعية، فميّزنا فيها بين أربعة مفاهيم مؤسسة تشكل في مجموعها المضمون العام لـ «الإصلاح» كما تحقق في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. هذه المفاهيم هي: العلمانية، العقد الاجتماعي، حقوق الإنسان، ثم مفهوم «المجتمع المدني» الذي سنتكلم فيه ابتداء من هذه المقالة.

لكن، قبل الخوض في ما تحمله عبارة «المجتمع المدني» من أبعاد جعلت منها «مفهوماً» من المفاهيم الأساسية في الفكر الأوروبي الحديث، لننظر أولاً في ما يمكن أن نحدّد به هذا المفهوم على صعيد اللغة.

والحق أننا سنصاب بدهشة كبرى إذا نحن أردنا التدقيق في المدلول اللغوي لعبارة «المجتمع المدني» كما يمكن تحديد معناها في اللغة العربية، بالمقارنة مع ما تتحدد به في اللغات الأوروبية! ذلك أن لفظ «مجتمع» صيغة ترد في اللغة العربية، إما بكونها اسم مكان أو اسم زمان أو مصدراً ميمياً، بمعنى أنها إما حدث من دون زمان (اجتماع)، وإما مكان أو زمان حصول هذا الحدث (مجتمع القوم: اجتماعهم، أو مكانه أو زمانه)، وبالتالي فهو لا يؤدي معنى اللفظ الأجنبي الذي نترجمه به (Société, Society)، والذي يعني، أول ما يعني، عدداً من الأفراد، يشكلون «مجموعة» أو «جماعة» بفعل رابطة ما تجمع بعضهم إلى بعض. أما لفظ «مدني»، فهو يحيل، في اللغة العربية، إلى المدينة، إلى «الحاضرة» (قارن: بدو ـ حضر، بادية ـ مدينة). وبناء على ذلك يمكن القول، مع شيء من التجاوز، إن عبارة «المجتمع المدني» بالنسبة في اللغة العربية إنما تكتسب معناها من مقابلها الذي هو «المجتمع البدوي»، تماماً كما فعل ابن خلدون حينما استعمل «الاجتماع الحضري» ومقابله «الاجتماع البدوي» كمفهومين إجرائيين في تحليل المجتمع العربي في عهده والعهود السابقة له (وأيضاً اللاحقة). وبما أن القبيلة هي المكوّن الأساسي في البادية العربية فـ «المجتمع المدني» سيصبح المقابل المختلف، إلى حد التضاد، لـ «المجتمع القبلي».

هذا في حين أن اللفظ الأجنبي « Civil» الذي نترجمه بـ «مدني»، في قولنا «مجتمع مدني»، يستبعد في الفكر الأوروبي ثلاثة معان رئيسية هي بمثابة أضداد له: معنى «التوحش» (قارن عبارة «الشعوب البدائية/ المتوحشة» في مقابل عبارة «الشعوب المتحضرة»)، معنى «الإجرام» (قارن: «مدني» في مقابل «جنائي» في المحاكم)، معنى الانتماء إلى الجيش (قارن «مدني»: في مقابل «عسكري»)، ومعنى الانتماء إلى الدين (قارن: «التعاليم الدينية» في مقابل «القوانين المدنية»). وهكذا، فعبارة «المجتمع المدني» في الفكر الأوروبي هو، بناء على ذلك، مجتمع متحضر، لا سلطة فيه لا للعسكر ولا للكنيسة. وإذاً فالفارق كبير بين مدلول عبارة «المجتمع المدني» داخل اللغة العربية، وبين مفهومها في الفكر الأوروبي.

والسؤال الآن: كيف يمكن أن ننقل إلى فكرنا نحن العرب ـ الذين نهتف بشعار «المجتمع المدني» كشعار للحداثة والتقدم ـ مضمون هذا الشعار إلى وعينا؟

البداية يجب أن تكون ـ في نظري على الأقل ـ هي التعرف على مضمون ذلك الشعار كما هو مترسّخ في وعي أهله.

إذا نحن رجعنا إلى تاريخ مفهوم «المجتمع المدني» في الثقافة الأوروبية سنجد أن ظهوره، محملاً بهذه المعاني، قد ارتبط بالتطور الذي شهده المجتمع الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهو التطور الذي شمل ميادين التجارة والصناعة والعلم، وبالتالي الاجتماع والسياسة. لقد انتصرت مدينة الأرض على مدينة السماء (مدينة الكنيسة) وتفككت الأسرة بفعل الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، وحلّت محلها الشركات والنقابات والجمعيات، وهيمنت التجارة ومنطقها، فتعززت الفردية من جهة، وساد التبادل والاعتماد المتبادل الذي تؤسسه المصلحة الخاصة من جهة ثانية. وجماع هذه التطورات هي مضمون مصطلح «المجتمع المدني». والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ـ وقد صادفنا مثله في المقالات السابقة ـ هو التالي: بأي معنى، حتى لا نقول: «بأي حق»، يمكن نقل هذا المفهوم إلى مجتمعات لم تعش هذه التطورات مثل «المجتمع العربي»، المجتمع الذي ما زال يحتفظ بـ ـ «القبيلة» ـ كمكوّن أساسي فيه؟

يجب أن أؤكد بادئ ذي بدء أن الهدف من هذه الملاحظة ليس التشكيك، لا من قريب ولا من بعيد، في جدوى الاهتمام بقضية المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في وطننا العربي. كلا. إن هدفي من هذه الملاحظات هو الدعوة إلى معالجة هذه القضية بأكبر قدر من الاستقلالية. إن المرجعيات الأوروبية في الموضوع، سواء كانت واقعاً تاريخياً أو اجتهادات فكرية، يجب أن تبقى مرجعيات استشارية لا غير. يجب أن لا تنقلب إلى «نموذج سلف» يهيمن على الفكر ويوجّه الرؤية.

وإذا كانت هذه الدعوة تطال أيضاً المفاهيم التي عرضنا لها في المقالات السابقة (مفهوم العلمانية، مفهوم حقوق الإنسان، مفهوم العقد الاجتماعي)، فإن الحاجة إلى التشديد عليها بخصوص مفهوم «المجتمع المدني» أقوى وأشد. ذلك لأن «حقوق الإنسان» و«العقد الاجتماعي» هما من تلك المفاهيم العامة التي يغلب فيها «العام» على «الخاص»: حقوق الإنسان هي حقوق للإنسان كإنسان، الإنسان المجرد إذا صحّ التعبير. وليس من شرط التمتع بها أن يبلغ هذا المجتمع أو ذاك هذه الدرجة أو تلك من التطور، وإن كانت إمكانية التمتع بها قد تتوقف على ذلك. بعبارة أخرى، مفهوم «حقوق الإنسان» ينتمي إلى ميدان الواجب، ميدان الأخلاق، ميدان المطالب.

وكذلك الشأن في مفهوم «العقد الاجتماعي»، لقد سبق أن أكدنا مراراً على أن الأمر يتعلق أساساً بفرضية الهدف منها تأسيس حق الشعب في انتخاب الحاكمين ومراقبتهم . . . الخ، وهذا حق لجميع الشعوب. أما التطبيق العملي لهذا الحق، فذلك أمر آخر. بعبارة قصيرة: حقوق الإنسان والعقد الاجتماعي مطلَبان. وليس كذلك المجتمع المدني.

فعلاً، «المجتمع المدني» ليس مطلباً، بل هو واقع يكون موجوداً أو غير موجود. هذا أولاً. ثم إذا وجد نوع ما من الوجود، صار الحديث عن طبيعة وجوده وعن حقوقه واختصاصاته . . . الخ أمراً ممكناً.

وإذاً، فسنرتكب خطأ فاحشاً إذا نحن اعتقدنا أن «المجتمع المدني» مطلب يتوقف وجوده على مجرد المطالبة به، لا. إن المجتمع المدني واقع اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي تتضافر في تكوينه عدة عوامل. إنه بعبارة قصيرة: المجتمع الحديث الذي يتخذ شكله تدريجياً مع التحول الديمقراطي. والتحول الديمقراطي يتم عبر جملة مطالب منها «حقوق الإنسان» ومبدأ السيادة للشعب الذي هو مضمون «العقد الاجتماعي» . . . الخ. وإذاً فالمجتمع المدني هو النتيجة العملية للتحول الديمقراطي، التحول الذي يتم بفعل تطور داخلي للمجتمع، ولكن أيضاً بفعل النضال من أجل تحقيقه عبر مطالب معيّنة، كمطالب حقوق الإنسان والمواطن.

(٣٤)

المجتمـــع المدنـــي أم الدولـــة...؟

يذكر القراء أننا كنا نصادف مفهوم «المجتمع المدني» عند تحليلنا لآراء أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، إما كبديل يضعه بعضهم كمقابل لـ «حالة الطبيعة»، وإما كطرف يرى آخرون أنه يجب أن يحلّ محل «المجتمع الديني» (الكنيسة)، وقد تطور الأمر إلى أن اعتبره روسو مجسماً للإرادة العامة، وبالتالي كبديل من الكنيسة بوصفها ممثلة للسلطة الروحية، ومن الدولة بوصفها ممثلة للسلطة الزمنية.

كان ذلك في القرنين السابع عشر والثامن عشر حين كانت فرضية العقد الاجتماعي، ومعها مفهوم المجتمع المدني، يعكسان تطلعات رجال عصر الأنوار. أما في القرن التاسع عشر، فقد تغيّر الوضع في أوروبا مع التطور السياسي الذي حدث مع انتصار الثورة في فرنسا وازدهار الصناعة في انكلترا، مع ما رافق ذلك من اضطرابات وصراعات اجتماعية وسياسية.

يأتي القرن التاسع عشر إذاً لتجد ألمانيا نفسها في وضع متخلف بالمقارنة مع جاراتها، وضع انعكس بقوة في وعي فلاسفتها، وبالخصوص منهم هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) الذي أعاد النظر في مفهوم «المجتمع المدني» على أساس ثلاثيته الجدلية التي شيّد عليها فلسفته من جهة، وعلى ضوء الوضع الجديد في أوروبا ـ وبالخصوص حاجة ألمانيا إلى دولة قوية تخرجها من تخلفها ـ من جهة أخرى.

وهكذا ميّز هيغل، انطلاقاً من هذه الثلاثية الجدلية (الإثبات، النفي، نفي النفي، أو أطروحة: نقيض، تركيب) بين ثلاث مؤسسات في الحياة الاجتماعية: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة.

الأسرة هي المؤسسة الأساسية، وهي تقوم على ثلاثة أركان أو «لحظات»:

أ ـ الزواج الذي ينظم غريزة التناسل.

ب ـ دخل الأسرة أو ملكيتها.

ج ـ تربية الأطفال.

ولما كان الزواج هو عماد الأسرة، فيجب أن يصدر لا عن العاطفة وحدها، بل عن الواجب أيضاً، الواجب إزاء المجتمع والدولة، وهذا ما يعطيه بعده الأخلاقي الداخلي. وإلى جانب هذا **البعد الداخلي**، هناك دخل الأسرة، أي ملكيتها، وهو اللحظة **الثانية** التي تمثل وجودها الخارجي الذي يتمثل في سعي رب الأسرة للحصول على حاجاتها. ودخل الأسرة يتميّز بأنه ليس ملكاً لأحد من أفرادها بعينه، بل هو ملك مشترك بينهم، يعيش منه الجميع ويتربى منه الأولاد ويتعلمون. واللحظة **الثالثة** هم الأولاد، وبهم تتحقق الوحدة بين الزوج والزوجة تحققاً حميمياً بعد أن كانت وحدة خارجية مرتبطة بالملكية والدخل. والأسرة تُعدّ الأطفال بالتربية والتعليم ليصبحوا أفراداً مستقلين، فتدخل أسرهم في مرحلة التفكك، بخروجهم إلى الحياة وسعيهم إلى تكوين أسر جديدة.

في «لحظة» تفكك الأسرة يبرز المجتمع المدني كنفي لها. ذلك أن الهدف من تربية الأطفال وتعليمهم هو أن نجعل منهم رجالاً مستقلين قادرين على القيام بشؤونهم بأنفسهم. إن انتقالهم من وضعية الأبناء إلى وضعية الرجل المستقل رب الأسرة يجعل من كل واحد منهم غاية في ذاته، بمعنى أن كل واحد منهم يتخذ الآخرين وسيلة لتحقيق غايته. فكل واحد لكل واحد، ولا أحد منهم يستطيع الاستغناء عن الآخرين. هكذا ينشأ اعتماد متبادل بينهم، وهذا الاعتماد المتبادل بين الأشخاص المستقلين هو جوهر المجتمع المدني في نظر هيغل.

وكما أن الأسرة ثلاث لحظات، فالمجتمع المدني لحظات ثلاث كذلك: لحظة الحاجات ونظامها، لحظة العدل وتحقيقه، لحظة الشرطة والنقابة.

تتمثل اللحظة **الأولى** في أن المكوّن الأساسي للمجتمع المدني هو الفرد، وفي أن الغاية هي المصلحة الذاتية للفرد. والمصلحة الذاتية لكل فرد تحددها حاجاته، وهي حاجات تتكاثر وتتوالد: فإضافة إلى الحاجات الاجتماعية الطبيعية من مأكل ومسكن وملبس، والتي يحتاج توافرها إلى اعتماد متبادل، هناك حاجات يخلقها الأفراد، كالتعليم والاستشفاء والسياحة والتوسع في المصنوعات. . . الخ، وكلها تزيد من الحاجة إلى الاعتماد المتبادل بين الأفراد، وتقتضي تقسيم العمل، وتؤدي إلى ظهور

ثلاث طبقات في المجتمع هي: طبقة المزارعين ومسكنهم الريف، وطبقة التجار والصناع ومسكنهم المدن، وطبقة الموظفين القائمين على شؤون الإدارة والنظام في المجتمع.

أما اللحظة **الثانية**، لحظة العدل، فتتمثل في كون الاعتماد المتبادل بين الناس في المجتمع المدني واسع ومعقّد ومتنام كما أشرنا، وهو لذلك يحتاج إلى تنظيم، إلى قوانين تذاع بين الناس ليعرفوها. إن العرف والعادات والتنظيم الغريزي لا يكفي بل لا بد من وضع قوانين تحدّد العلاقات وترسم الحدود والمسؤوليات. . . الخ.

ومن هنا اللحظة **الثالثة**: فالقوانين، ومهمتها حماية الحقوق، تحتاج إلى من يسهر على تطبيقها (الدولة). ومن هنا الشرطة والإدارة على العموم. كما أن الحقوق تحتاج إلى من يدافع عنها، ومن هنا النقابات والجمعيات. . . الخ. مهمة الشرطة حماية الفرد وحماية ممتلكاته من عوارض المصادفة ـ وذلك بتطبيق القانون على الجميع. والقانون نقيض المصادفة، في الطبيعة كما في المجتمع. وبما أن كثيراً من المصالح تتشابه، فمن حق الأفراد الذين تتشابه مصالحهم إنشاء نقابات وغرف تجارية وجمعيات وتنظيمات للتنسيق والتعاون بين مصالحهم والدفاع عنها.

في ثلاثية هيغل الجدلية إذاً تمثل الأسرة لحظة الأطروحة، ويمثل المجتمع المدني مرحلة النقيض لتأتي الدولة كلحظة ثالثة، لحظة التركيب. فالتقدم في هذا المجال يمرّ من الأسرة إلى المجتمع المدني إلى الدولة، وهي القمة، قمة التقدم في التطور الاجتماعي. الأسرة تمثل لحظة الكلي لأن الأسرة كيان روحي واحد مهما تعدد أفرادها، أما المجتمع المدني فهو يمثل لحظة الفردي لأن الفرد والفردية هما الحقيقة الأولى فيه كما بيّنا. أما الدولة، فهي تمثل مرحلة المشخص، المرحلة التي تتحقق فيها «الحرية الموضوعية»، الحرية التي لا شقاق فيها ولا نزاع. ذلك أنه في لحظة الأسرة تعاني الحرية هشاشة الروابط العائلية التي مصيرها التفكك، وفي لحظة المجتمع المدني تعاني الحرية الطابع الذري والتشتت اللذين يطبعان الفردية التي يقوم عليها المجتمع المدني الذي هو «مجتمع اقتصادي» أساساً.

أما في لحظة الدولة، فالصراعات تكون قد تلاشت، وبذلك تجد الحرية أخيراً تحققها الموضوعي. ذلك أن الدولة عند هيغل ليست، كما ينظر إليها عادة، جهازاً يدخل مع الأفراد في علاقات إيجابية (ضمان الحقوق) أو سلبية (وضع حدود لحرية الفرد)، بل الدولة في نظر هيغل، وفي سياق فلسفته، كيان مستقل ونشاط خاص يعبّر عن نفسه في القانون وبواسطة الحكومة. إن الدولة عند هيغل هي التجسيد للمطلق، هي غاية الغايات، ولذلك فلا حدود لسلطتها، ولا مجال لمؤاخذتها. بعبارة

أخرى، الدولة هي المجال الذي تتم فيه التضحية بالمصالح الفردية من أجل المصلحة الكلية، فهي قومية في جوهرها، هي كيان واحد يعبّر عن الأمة، تجتمع فيه اللغة والدين والأخلاق والفكر . . . الخ في وحدة تامة، ولذلك فلا معنى لأن يقف الفرد منها موقف الخصم، فهي كماله النهائي.

خلاصة رأي هيغل هي أن المجتمع المدني الذي أفرزه العالم الحديث، يمثل «الفارق» بين الأسرة والدولة. والدولة سابقة عليه لأنه من دون وجود الدولة ما كان يمكن قيام هذا المجتمع.

نختم هذا العرض الموجز لتطور مفهوم المجتمع المدني في الفكر الأوروبي الحديث بالملاحظات التالية:

ـ يمكن القول بكيفية عامة إن مفهوم «المجتمع المدني» كان يتحدد قبل هيغل كطرف «آخر» إزاء السلطة، سلطة الكنيسة وسلطة الحكم الاستبدادي.

ـ مع هيغل أصبح المجتمع المدني يمثل لحظة من التطور في المجتمع الأوروبي تقع بين الأسرة والدولة.

ـ إذاً، لمفهوم المجتمع المدني ثلاث دلالات باعتبارات ثلاثة: باعتباره البديل لسلطة الكنيسة على المجتمع من جهة، والبديل لسلطة الدولة الإمبراطورية التي قوامها ثنائية الراعي ـ الرعية من جهة ثانية، والبديل لهيمنة الأسرة التي تتمثل في الأب الذي يتحول في النظام الأبوي البطريركي إلى شيخ القبيلة من جهة ثالثة. ومن هنا، يتبيّن أن هذا المفهوم، مفهوم «المجتمع المدني»، قد ظهر ليعبّر عن التطور الذي عرفته أوروبا في العصر الحديث بسبب انتقالها من المجتمع الزراعي الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي البرجوازي بفعل التغيّر النوعي الذي حدث في مجال التجارة والصناعة.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: بأي معنى يمكن الحديث عن «المجتمع المدني» في بلدان العالم الثالث ـ ونحن منها ـ والتي تتميز بكونها:

ـ لم يتم فيها التحول بعد إلى المجتمع الصناعي التجاري.

ـ ما زالت القبيلة وما في معناها، كالطائفة وغيرها، تقوم بدور كبير، وأحياناً بدور حاسم.

ـ وما زالت الدولة في بعضها الآخر دولة «الراعي والرعية»؟

(٣٥)

المجتمـــع المدنـــي والواقـــع العربـــي الراهـــن

خلصنا، في المقالتين السابقتين، من استعراض تطور مفهوم «المجتمع المدني» في التاريخ الأوروبي الحديث إلى أن هذا المفهوم كان يتحدد بثلاث دلالات ترجع إلى اعتبارات ثلاثة: باعتباره البديل لسلطة الكنيسة على المجتمع من جهة، والبديل لسلطة الدولة الإمبراطورية التي قوامها ثنائية الراعي ـ الرعية من جهة ثانية، والبديل لهيمنة الأسرة التي تتمثل في الأب الذي يتحول في النظام الأبوي البطريركي إلى شيخ القبيلة من جهة ثالثة.

وإذا انتقلنا الآن إلى المجتمع العربي المعاصر وتاريخ تطوره، وأردنا أن نحدد بالضبط ما نعنيه بـ «المجتمع المدني»، فإننا حين نفكر في هذا المفهوم، سيكون من السهل ـ بل مما يغري ـ أن نسارع إلى المطابقة بين الاعتبارات المذكورة التي تحدَّدَ بها هذا المفهوم في أوروبا النهضة والأنوار، وبين الاعتبارات التي تحدّده الآن في العالم العربي. ذلك أنه عندما غضضنا الطرف عن بعض الاختلافات الجزئية بين الأقطار العربية، وجدنا أن مفهوم «المجتمع العربي» يعني في تصور النخبة التي ترفعه شعاراً: البديل من المجتمع الذي تهيمن فيه أفكار وتطلعات «رجال الدين» من جهة، والبديل من سلطة الدولة الاستبدادية الشمولية من جهة ثانية، والبديل من النظام القبلي والمجتمع الطائفي الذي تكون فيه الكلمة العليا لشيخ القبيلة أو رئيس الطائفة من جهة ثالثة. ومن هنا يقترن مفهوم المجتمع المدني في ذهن النخبة بـ «التحول الديمقراطي».

غير أن هذه المطابقة سرعان ما يتبيّن خطأها وخطرها عندما ننتبه إلى ثلاثة أمور:

الأول أن كلام المفكرين في أوروبا النهضة والأنوار عن «المجتمع المدني» كان

يخصّ مجتمعات كانت تنتقل فعلاً من المجتمع الزراعي الإقطاعي إلى المجتمع الصناعي الحداثي.

والثاني أنه كان جزءاً من سياق تطور تاريخي كان يخضع بكامله للمعطيات الداخلية الذاتية الخاصة بهذا المجتمع الأوروبي أو ذاك، أعني بذلك غياب التأثير السلبي لأي عامل خارجي.

والثالث أن كثيراً من المشاكل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كان يعانيها المجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، قد أمكن تجاوزها بفضل التوسع الاستعماري: الهجرة إلى المستعمرات، موادها الأولية، عائدات أسواقها... الخ. وهذه أمور غائبة تماماً بالنسبة إلى العالم العربي الراهن.

فالمجتمعات العربية لا تعيش حالة الانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، ولا تَسْلم من التدخلات الخارجية التي تعيق التطور في هذا الاتجاه، إضافة إلى وقوعها تحت وطأة استغلال إمبريالي عالمي...

وهذه الفوارق الأساسية تفرض على الباحث الأخذ بعين الاعتبار كلاً من الزمان والمكان عندما يفكر في مفهوم المجتمع المدني والمفاهيم المماثلة. وإذاً، فالمطلوب هو أن نتجه مباشرة إلى الواقع العربي لنلتمس منه محدّدات مفهوم «المجتمع المدني»، كما يمكن أن يفكر فيها داخل هذا الواقع، مستعينين في ذلك باستحضار الظروف والملابسات التي جعلتنا نتكلم اليوم عن هذا المفهوم بعد أن كان غائباً عن مجال تفكيرنا في العقود الماضية، وذلك على الرغم من أنه كان موجوداً كمقولة من مقولات الفكر الأوروبي منذ عدة قرون.

وهكذا، فإذا نحن تساءلنا: ما الذي جعلنا ننتبه في وقت من الأوقات إلى ضرورة الاهتمام بـ «المجتمع المدني» والمطالبة بالعمل على فسح المجال له لينشأ وينمو؟ فإن الجواب لا بد من أن ينطلق، ضمنياً على الأقل، من الواقع التالي، وهو أن هناك في بعض المجتمعات العربية اليوم إرهاصات بقيام المجتمع المدني فيها. وهذا أمر يشي بفشل النموذج المجتمعي الذي شيّد على الأرض العربية قبل ظهور هذه الإرهاصات. نقصد بذلك النماذج المجتمعية المرتبطة بدولة الحزب الوحيد، ودولة «ثورة الجيش»، ودولة الملكيات المطلقة والرئاسات القبلية والفردية. من هنا سنجد أن مضمون المجتمع المدني يرتبط في أذهاننا اليوم بالطموح إلى تصفية «مجتمع العسكر» و«مجتمع القبيلة» و«مجتمع الحزب الرائد القائد»، وبالتالي فسح المجال لقيام مجتمع المؤسسات القائمة على التعبير الديمقراطي الحر.

وإضافة إلى ذلك، فإنه لا بد من مراعاة التفاوت الكبير القائم بين الأقطار

العربية، بمعنى أن البحث في المجتمع المدني يجب أن لا يتقيد بالبداية نفسها بالنسبة إلى جميع الأقطار العربية. إن تفاوت التطور واختلاف التجارب في العالم العربي تقضي أن ننظر إلى مضمون «المجتمع المدني» من موشورات متعددة، وأن تكون نظرتنا هذه قابلة للارتداد، مع اعتبار الخصوصية في هذا المجال. ومن مظاهر الخصوصية في أقطار عالمنا العربي أن الطريق إلى «المجتمع المدني» قد مرّ ويمرّ في بعض الأقطار عبر الانتقال ـ مثلاً ـ من القبيلة إلى الطريقة الصوفية (المهدية، السنوسية، القادرية، الشاذلية. . .). وقد يتم الانتقال مباشرة من الطائفة إلى الحزب والنقابة والجمعيات المهنية وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني على الطريقة الأوروبية. كما قد يحدث أن تتزامن تلك الأطر الاجتماعية العربية وتتعايش بعضها مع بعض مع قيام الحزب والنقابة دون أن يكونا بديلاً منها. إن عدم الأخذ بهذا المسار، المتعددة تضاريسه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في فهم الواقع العربي، قد ينتج منه، وهذا ما حصل فعلاً، انفصال خطير بين «المجتمع المدني» كما تتصوره وتريده النخبة العربية العصرية، و«المجتمع المدني» كما هو بصدد الظهور بالفعل في واقع الحياة العربية.

لنأخذ مثلاً على ذلك ما تعنيه اليوم النخبة العصرية في الجزائر أو في مصر أو غيرهما، بـ «المجتمع المدني»؟ إنها تعني به نفسها! أما الباقي، فيوضع خارج المجتمع المدني، مع أن هذا «الباقي» قد يحصل بواسطة آليات المجتمع المدني نفسه على الأغلبية من المقاعد والأصوات، إذا جرت الانتخابات بدرجة ما من النزاهة، كما حدث في تجربة الجزائر، حيث وجدت «النخبة العصرية» نفسها أمام واقع فرض عليها قبول تدخل الجيش وتوقيف المسلسل الانتخابي. وما حدث في الجزائر يمكن أن يحدث ـ أو حدث بعضه فعلاً ـ في أقطار عربية أخرى. هنا، في مثل هذه الحالات، يقع الخلط بين «العصرية» أو «الحداثة» من جهة، و«المجتمع المدني» من جهة أخرى، إلى درجة المطابقة بينهما. وهذا الأمر يطرح مشاكل نظرية وعملية.

وهكذا يمكن التساؤل مثلاً: إذا كنا نعني بـ «المجتمع المدني» التنظيمات المستقلة عن الدولة، والتي تقوم بنوع من الخدمة للمجتمع ككل، فأين سنضع الجمعيات الإسلامية الخيرية المستقلة عن الدولة التي تقوم بخدمة المجتمع أثناء الكوارث الطبيعية، خدمة قد تفوق في فعاليتها واتساعها عمل الدولة وأجهزتها؟ وأين سنضع «الجمعيات الأهلية»، كنقابات الأطباء والمهندسين والمحامين وجمعيات الطلاب، حين تسيطر عليها، وبواسطة الانتخابات، العناصر الإسلامية وهي معارضة للدولة، مقاومة لهيمنتها على المجتمع؟ هل نعتبر مثل هذه التشكيلات الاجتماعية ـ في مثل هذه الأحوال ـ من مكّونات «المجتمع المدني» أم نضعها خارجه؟

والأمر نفسه يمكن أن يقال بالنسبة إلى العملية الديمقراطية ونتائجها. إن ما حدث في الجزائر، عندما أجريت فيها انتخابات حرة نزيهة، هو ما كان سيحدث في أي بلد عربي آخر تجرى فيه انتخابات بنزاهة. أعني بذلك أن أغلبية الأصوات ستنالها القوى المعارضة للدولة، سواء كانت هذه القوى منظمة أو غير منظمة، إسلامية أو غير إسلامية. ويمكن القول بصفة عامة، مع بعض الاستثناء الذي يزكّي القاعدة، إن القوى المرشحة للفوز في العملية الديمقراطية النزيهة في الأقطار العربية هي قوى غير عصرية، غير حداثية، قوى تقع خارج «المجتمع المدني» كما تتصوره النخبة العصرية. والسؤال المطروح في هذه الحالة: هل سنقبل بالديمقراطية وبنتائجها مهما كانت، أم أنه يجب التمييز بين الديمقراطية التي تعني في الوقت نفسه الحداثة (في مجال الفكر والسلوك على الأقل)، والديمقراطية التي لا تأخذ في اعتبارها إلا التعبير الحرّ والنزيه؟

(٣٦)

مــــع مــن يقــف الغــــــرب؟

ليس ثمة شك في أن النموذج المجتمعي الذي نصدر عنه اليوم، صراحة أو ضمناً، عندما نتحدث عن «المجتمع المدني»، هو النموذج الليبرالي الأوروبي الذي يشكّل النظام الرأسمالي هيكله ونسيج علاقاته. وبعيداً عن الطرح الأيديولوجي ـ مع أو ضد الرأسمالية ـ فإنه من الضروري استحضار الظروف والملابسات التي ظهر فيها ذلك النموذج، وكذلك الظروف والملابسات الجديدة التي يستمد منها اليوم قوته وفاعليته، إن لم يكن وجوده ذاته .

ودون الدخول في تفاصيل ومقارنات بين ظروف أوروبا الغربية، ظروفها المحلية والدولية، وبين ظروف العالم العربي، وهي تفاصيل ومقارنات تكرر القول فيها من جانبنا ومن جانب غيرنا، فإنه من الضروري كذلك استحضار «التجارب الليبرالية» التي عرفتها وتعرفها بعض الأقطار العربية. ومع أنها تجارب قصيرة ومحدودة، فإنه من المهم إبراز مساراتها وخصائصها العامة للتعرف على معوقاتها وعوامل فشلها.

فعلاً، لقد كانت هناك حياة ليبرالية، سياسية واقتصادية، وكانت هناك براعم مجتمع مدني ـ في طور التأسيس على الأقل ـ في كل من مصر وسوريا قبل منتصف الخمسينيات، وفي كل من المغرب وتونس بعدهما، ومع ذلك لم تحظ تلك البراعم لا بالاعتبار ولا بالرعاية، بل لا بالمهادنة أيضاً من طرف القوى الغربية. لقد نظرت إليها هذه القوى على أنها براعم وطنية تهدد، بنشاطها وبقدرتها المحتملة على التنافس، مصالح الدول المستعمرة لها بالأمس، ومن ثم سلكت هذه إزاءها تلك السياسة التي عرفت في ذلك الوقت بـ «الاستعمار الجديد»، سياسة تقوم على قمع تلك البراعم

والتضييق على أية قوى إصلاحية مهما كان أصلها ومنزعها، وبالمقابل تنصيب حكام «أصدقاء» وعملاء. وكانت النتيجة خنق تلك البراعم الأولية التي كانت تبشر بالتصنيع والإصلاح الزراعي وتشييد مجتمع مدني. وقد استعملت الدول الغربية الاستعمارية في ذلك وسائل متعددة، منها الدفع إلى القيام بانقلابات عسكرية، ومنها بعث الحياة في القوى التقليدية العتيقة، القبلية منها والطائفية، والتحالف مع قوى إسلامية باسم مقاومة الشيوعية. . . الخ. وإذا كان بعض الانقلابات العسكرية قد تطور إلى «ثورات» تحريرية وطنية، فإنها ما لبثت أن وجدت نفسها محاصرة من طرف «الاستعمار الجديد» في كل مجال، الأمر الذي أجهض مشاريعها وطموحاتها.

ومهما كان تقديرنا لدور هزيمة الجيوش العربية في فلسطين سنة ١٩٤٨، ومهما كان تقديرنا للوضع الداخلي في كل من مصر وسوريا، فإن دور النظام الدولي الذي يحكمه النزوع الإمبريالي الاستغلالي للدول الكبرى دور أساسي في فشل التجارب الليبرالية العربية. لقد خنق هذا النظام براعم البرجوازية الوطنية العربية الناشئة، وفرض عليها أنماطاً من السلوكيات، ورسخ تهريب رؤوس الأموال والفعاليات البشرية، ومنع تصدير التكنولوجيا إليها، مما أدى إلى عجز النخبة العصرية الليبرالية عن هيكلة نفسها، وتجذير وجودها بممارسة الهيمنة الاقتصادية والثقافية، وتقديم حلول حقيقية ومتنامية للمشاكل الاجتماعية والوطنية المطروحة، وبالتالي فرض مشروعها التحديثي على المجتمع كله.

وبعيداً عن تأثير هزيمة الجيوش العربية في فلسطين عام ١٩٤٨، وبالتالي بعيداً عن عصر «الثورة» و«عصر الأيديولوجيا» في العالم العربي، كانت هناك تجربتان متقاربتان: تجربة المغرب الذي بقي يتبنّى الليبرالية منذ استقلاله في منتصف الخمسينيات من جهة، وتجربة مصر منذ عهد السادات من جهة أخرى. ومع أن مصر قد عانت أحياناً التطرف الذي يمارس العنف باسم الدين، فإن الغرب الديمقراطي بشقيه ـ أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ـ لم يعمل إلى حد الآن ما يستحق الذكر في مجال تشجيع القوى العصرية والليبرالية في مصر، لم يعمل على مساعدتها مساعدة جدية لبناء هياكل اقتصادية قادرة على مواجهة متطلبات المجتمع، على رغم ما يعرفه من أهمية مصر الاستراتيجية بالنسبة اليه.

وأما بالنسبة إلى المغرب، فإن كل ما جري في جزائر التسعينيات من هيمنة القوى الدينية من جهة، وتدخل العسكرتارية من جهة ثانية، والسقوط في أتون حرب أهلية لا لون لها ولا طعم، غير الثأر للثأر، من جهة ثالثة، لم يدفع الغرب إلى التفكير الجدي في تنمية التجربة الليبرالية المغربية ومساندتها مساندة تساعدها على النجاح، حتى تقوم كنموذج ومثال في المنطقة، أو على الأقل حتى تقف صامدة أمام

مدّ أصولي متطرف محتمل، خصوصاً بعد أن هيمن هذا المدّ على المجتمع في الجزائر هيمنة شبه مطلقة، وأثبت حضوره القوي في كل من تونس وليبيا وموريتانيا.

إن الغرب إذاً لم يساعد ـ طوال الخمسين سنة الماضية ـ النخبة العصرية، الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، على غرس مشروع ليبرالي ديمقراطي حقيقي في الأقطار العربية المؤهلة لذلك، بل إن سياسته قد اتجهت، بالعكس من هذا، إلى البحث له عن مواقع داخل التيارات السياسية الإسلامية، حتى يضمن لنفسه الحفاظ على مصالحه عندما تستولي تلك التيارات غداً على السلطة (موقف الولايات المتحدة الأمريكية من جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر، واستقبال بريطانيا لزعماء الحركات الإسلامية والسماح لها بالحركة والنشاط فيها («وفقاً للقانون»)، دع عنك ظاهرة بن لادن وعلاقتها بالولايات المتحدة الأمريكية خلال حرب أفغانستان ضد الوجود الروسي فيها. . . الخ.

هذا الموقف السلبي الذي وقفه الغرب ـ وفي مقدمته الولايات المتحدة الأمريكية ـ طوال القرن العشرين إزاء تطور الأوضاع في العالم العربي يطرح بإلحاح سؤالاً جدياً، هو: مع من يقف الغرب، هذا المنادي اليوم بضرورة «الإصلاح» في العالم العربي؟ هل يقف مع القوى التي تريد محاكاة نموذجه الديمقراطي وترفع شعار «المجتمع المدني» على الطريقة الأوروبية؟ أم هو يقف فقط مع مصالحه، وبالتالي لا يتردد في التعامل مع التيارات الأصولية ضداً على الحركات الليبرالية الديمقراطية، إذا هو رأى أن مصالحه غداً إنما يمكن ضمانها بترتيب العلاقات من الآن مع تلك التيارات؟

إن تجربة القرن الماضي تقدم إجابة واضحة لا لبس فيها: الغرب الإمبريالي هو الذي عرقل نمو المجتمع المدني في الأقطار العربية التي كانت مرشحة لأن تقوم فيها شروط وجود هذا المجتمع. وأما في هذا القرن ـ قرن العولمة ـ فأقل ما يقال عنه إنه، إذ يشنّ حرباً شعواء على التيارات الإسلامية التي تناهضه وتقلقه، لا يساعد النخبة العصرية ـ الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ـ على غرس مشروع ليبرالي ديمقراطي حقيقي في الأقطار العربية المؤهلة لذلك، بل إن سياسته تتجه بالعكس من هذا إلى البحث له عن مواقع لتثبيت أقدامه داخل التيارات الأصولية وفي أوساط مجتمع «القبيلة» و«الطائفة»، حتى يضمن لنفسه الحفاظ على مصالحه عندما تستولي تلك التيارات والأوساط على السلطة غداً، إن حدث ذلك!

هذه الملاحظات ليست مجرد تحليلات نظرية، وليست مجرد نزوعات لما ينبغي أن يكون، بل هي أيضاً، وفي الأساس، معطيات يجب الأخذ بها عند القيام بتحليل

الواقع العربي الراهن. إن الدراسات التي تناولت «المجتمع المدني والتحول الديمقراطي» في الأقطار العربية خلال العقود الأخيرة، والكتابات التي تتحدث عن «الإصلاح» اليوم، لم تكن تستحضر، ولا هي تستحضر الآن بما فيه الكفاية هذه المعطيات. إنها لم تبذل ما يلزم من الجهد لبناء تعريف لـ «المجتمع المدني» مستمد من واقع البلدان موضوع الدراسة، ولا قامت بتحليل المجتمع في هذه البلدان كما هو، ولا هي تقوم الآن بطرح الشعار الحقيقي الذي تحتاج اليه أوضاع العالم العربي، شعار «التغيير». إنها إذ تطرح شعار «الديمقراطية» و«الانتخابات النزيهة» لا تستحضر النتائج المحتملة ـ بل الأكيدة ـ لكل عملية ديمقراطية تنطلق من انتخابات نزيهة، وفي مقدمتها مسألة التعايش الضروري في المرحلة الراهنة بين مختلف النخب والقوى الفاعلة في المجتمع! وأخيراً وليس آخراً، لا تطرح هذه الدراسات موقف الغرب من القوى الوطنية العصرية وغيرها في العالم العربي، والموقف الذي ينبغي أن تتخذه هذه القوى من الغرب واستراتيجيته التي تحكمها «مصالحه» التي هي في الأصل ذات طابع استعماري إمبريالي.

هذا في الوقت الذي أصبحت فيه إعادة ترتيب العلاقات مع الغرب مسألة ضرورية وأساسية في كل عملية تستهدف بناء المجتمع المدني وتحقيق التحول الديمقراطي في الوطن العربي. ذلك لأن الغرب لم يعد، في عصر العولمة، طرفاً خارجياً، بل إنه يشكل الآن طرفاً داخلياً، سواء بوجوده القسري المفروض، أو بوجوده المتغلغل فينا عبر قوى تنطق باسمه دونما حاجة إلى أن تتكلم.

(٣٧)

أي من هـذه النخـب يشكـل المجتمـع المدنـي؟

إذا كان من الجائز أن يختلف الباحثون حول تعريف «المجتمع المدني»، فإن هناك واقعة أساسية لا يمكن أن تكون موضوع خلاف، وهي أن المعطى الأساسي الذي به يتحدد جوهر هذا المجتمع هو نسبته إلى المدينة.

غير أن ما هو «أساسي» لا يكفي وحده في تحديد مفهوم من المفاهيم. فإذا كان «المجتمع المدني» هو بالتعريف مجتمع المدن، فإن ما يحدّد وضعه ومكوّناته في زمان ومكان معيّنين هو ما يشكل «الضد» له في ذلك الزمان والمكان. عندما ظهر مفهوم «المجتمع المدني» في أوروبا كان «الضد» الذي به كان يتحدد ويتميز في أذهان مستعمليه هو الكنيسة التي كانت تشكل مجتمعاً مستقلاً متميزاً، دولة داخل الدولة. وعندما انسحبت الكنيسة كمنافس للدولة وصارت الدولة وحدها هي السلطة الوحيدة المهيمنة، اتخذ مفهوم المجتمع المدني معنى آخر، إذ أصبح هذه المرة يتحدد بـهذا «الضد» الجديد، وغدا شعاراً يرفع في وجه كليانية الدولة، عسكرية كانت أو ملكية مطلقة. . . ومن هنا مفهوم «دولة المؤسسات»، ليس المؤسسات الإدارية والسياسية فحسب، بل أيضاً المؤسسات التجارية والنقابية والصناعية. . . الخ.

هذا في أوروبا. أما في العالم العربي، فالوضع يختلف: إن غياب الكنيسة، كجهاز اجتماعي يحتكر الدين و«يملك» نفوس الأفراد. . . الخ، يجعل من الضروري البحث خارج مجال الدين عن «الضد» الذي يتحدد به «المجتمع المدني». لنتساءل إذاً: إذا كان «المجتمع المدني» هو بالتعريف الأولي اللغوي مجتمع المدن، فما هو «الضد» الذي كان ـ وما زال ـ يتحدد به «مجتمع المدن» في التجربة الحضارية العربية؟

هنا يجب التمييز بين مرحلتين في تاريخنا الحضاري: مرحلة تتميز بانقسام

المجتمع حصراً انقساماً أفقياً: إلى «بدو» و«حضر»، إلى «بادية» و«مدينة»، ومرحلة تتسم بانقسام عمودي إلى: «المجتمع العصري» و«المجتمع الأهلي». هذا مع التأكيد على أن المرحلتين لا تشكلان لحظتين من التطور الداخلي إلا بنسبة بسيطة تكاد تنعدم في بعض الأقطار العربية.

ذلك أن الانقسام العمودي لم يكن نتيجة صراعات داخلية أسفرت عن تجاوز المرحلة الأفقية (بدو ـ حضر) إلى المرحلة العمودية (طبقة ضد طبقة)، كما حدث في أوروبا عندما امتصت الثورة الصناعة (والتوسع الاستعماري) سكان الأرياف وألحقتهم بالمدن. إن الذي حدث هو على العكس من ذلك تماماً: لقد غرس الاستعمار في الأقطار التي احتلها بنيات الدولة الأوروبية الحديثة، الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، فعمل بذلك على فسح المجال لقيام نخب حديثة انبثق الجيل الأول منها من الأرستقراطية المدنية التقليدية خاصة، إذ كانت أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالمستعمر ومؤسساته. ومع النمو النسبي السريع الذي عرفته هذه النخبة، ومع تطور وعيها الوطني بالارتباط بحركة التحرر من الاستعمار في العالم، برزت هذه النخبة لتشكل النقيض الذي أفرزه «التحديث الاستعماري» من جوفه وجوف المجتمع التقليدي، والذي سيقود النضال الوطني من أجل الاستقلال. ومع أن مضمون «الاستقلال» كان ينصرف، أولاً وقبل كل شيء، إلى استرجاع السيادة الوطنية، فإنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين مشروع هذه النخبة الجديدة، ورد الفعل الشعبي الذي قادته النخبة التقليدية البدوية ـ أساساً ـ التي وقفت في وجه الغزو الاستعماري لدى بدايته.

لقد تحركت هذه النخبة التقليدية بدافع واحد هو ردّ الغازي الأجنبي والحفاظ على الوضع القائم كما هو: وضع مجتمع تؤطره القبيلة والطائفة ودولتهما. أما النخبة الحديثة التي أفرزها التحديث الاستعماري، والتي قامت تطالب بالاستقلال، فقد كانت تحمل مشروعاً جديداً قوامه إضفاء الطابع الوطني على المؤسسات والبنيات الحديثة التي حملها معه الاستعمار، ثم تنميتها وتأميمها لتؤطر فعاليات المجتمع بأسره.

ودون الدخول في تفاصيل لا حاجة إلى التذكير بها هنا، نركّز فقط على واقعة أساسية تنتظم عملية التطور الاجتماعي الذي عرفته الأقطار العربية منذ النضال من أجل الاستقلال إلى اليوم، هذه الواقعة هي تعاقب النخب بوتائر سريعة على شكل النقيض الذي يخرج من جوف الشيء، هذا التعاقب الذي يمكن أن نرسم له الصورة التخطيطية العامة التالية:

هناك أولاً النخبة التي قادت الحركة الوطنية من أجل الاستقلال، والتي خرجت

من جوف الأرستقراطية المدنية التقليدية بفعل «صدمة الحداثة» الناجمة عن الاحتكاك بالغرب (الغرب المستعمر والغرب النموذج والمثال في آن واحد). هذه النخبة التي عملت على تجنيد «الشعب» وتوعيته، وساهمت في نشر التعليم الحديث في صفوفه، سرعان ما ستجد نفسها أمام نقيض يخرج من جوفها، نقيض تقوده عناصر لا تنتمي إلى دائرة أرستقراطية المدن، بل هي في الغالب من الفئات التي سكنت المدن في إطار الهجرة الحديثة من البادية إلى المدينة التي عرفت منطلقها مع بداية المرحلة الاستعمارية. يتعلق الأمر أساساً بنخبة جديدة تقف في الصف الثاني وراء النخبة القيادية لتطالب بالانتقال بالنضال الوطني من مجرد العمل السياسي «المدني» الحزبي، إلى المواجهة والصدام (تظاهرات، إضرابات، مقاومة مسلحة) تحت ضغط عناد المستعمر وأنانيته، فتكتسب بذلك مكانة وشرعية تمكنانها من مزاحمة النخب القديمة على قيادة الحركة الوطنية ومشروعها التحريري مزاحمة جدية.

ومع نيل الاستقلال، تدخل العلاقة بين النخبتين في تناقض صريح أساسه هذه المرة ليس الاختلاف حول طريقة مواجهة المستعمر، بل اختلاف الموقع والمنزلة على صعيد السلم الاجتماعي وما يرتبط بذلك مواقع مكاسب توفرها دولة الاستقلال. لقد تسلمت النخبة المتحدرة من الأرستقراطية المدنية التقليدية مقاليد الأمور في دولة الاستقلال، وكان ذلك أمراً طبيعياً لأنها وحدها كانت المؤهلة لذلك بحكم موقعها الاجتماعي ومستواها الثقافي، وأيضاً بحكم علاقتها «السلمية» أو التي أصبحت كذلك مع الدولة المانحة للاستقلال على مائدة المفاوضات. وهكذا ستنهمك هذه النخبة التي حكمت غداة الاستقلال في عمليتين متناقضتين:

أ ـ تعزيز مواقعها الاقتصادية والسياسية والثقافية، مما سيعمق الهوة ويذكّي التناقض بينها وبين النخبة الناشئة، النخبة «النقيض» من جهة.

ب ـ والعمل من جهة أخرى على تلبية بعض المطالب الشعبية الملحّة، وبكيفية خاصة على مستوى التعليم والتشغيل، الأمر الذي سيمدّ النخبة «النقيض» تلك بروافد جديدة تتطلع هي الأخرى إلى مواقع أفضل ومنازل أعلى.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك ضغوط الاستعمار الجديد الذي كان يقيم العراقل تلو العراقل أمام دولة الاستقلال ويحول دونها ودون تحقيق مشروعها الوطني، أدركنا كيف أن الاختلاف حول طريقة مواجهة الاستعمار سيقفز على السطح مرة أخرى ليقدم للصراع حول المواقع والمنازل غطاء أيديولوجياً، كان يستمد مضمونه ومشروعيته من أيديولوجيا حركة التحرر الوطني العالمية ذات الميول الثورية والاتجاه الاشتراكي. وهنا تأتي الخطوة التالية والعملية تحمل معها مبررها، إذ سيقوم «الضباط

الأحرار» في الجيش، أو «العناصر الراديكالية» في الحزب بالاستيلاء على السلطة، في الدولة أو الحزب أو فيهما معاً، ناطقين باسم النخبة الجديدة التي ينتمون إليها (قريبة العهد بأصلها القروي البدوي)، والتي أصبحت «وحدها» تمثل الشعب، متخذين منها وسيلتهم «المدينية» لبسط الهيمنة على جسم المجتمع كله.

وتدور عملية التطور دورة أخرى مماثلة: تنهمك النخبة الحاكمة بعسكرييها ومدنييها في مزاحمة النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والسياسية والثقافية وانتزاعها منها، كلاً أو بعضاً، وخلق مواقع ومنازل جديدة لأعضائها من جهة، وفي الوقت نفسه تنصرف هي من جهة أخرى، إلى «البناء والتشييد»، إلى إنشاء بنيات جديدة اقتصادية وثقافية في جو من الصخب الإعلامي، توظف فيه شعارات الأيديولوجيات الثورية، فتكون النتيجة تعميم الوعي الاجتماعي بالفوارق الطبقية واحتكار المواقع.

وتضيق منجزات هذه النخبة التي أصبحت تحتكر الدولة والقطاع العام عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن الشغل، وفي مقدمتهم خريجو الجامعات، فيبدأ «النقيض» الجديد في التشكل على صورة نخب جديدة تقفز إلى السطح وكأنها على موعد مع فشل «دولة الثورة» في تحقيق شعاراتها والتزاماتها، فلا تجد ما تواجه به المطالب الشعبية إلا الإمعان في القمع الذي لم تعد تبرره الشعارات الثورية كما كان الشأن في الماضي. هنا ترتفع أصوات تطالب بالديمقراطية، وهي في الغالب منبعثة من صفوف النخب القديمة المزاحة عن السلطة، أو من فروعها وامتداداتها التي لم تنل بعد نصيباً منها، إلى جانب أصوات أخرى أوسع مدى وأقوى دوياً، في الوقت الراهن، وفي مقدمتها جماعات ترفع شعار «الإسلام هو الحل». إنها أصوات «النقيض» الجديد، أعني النخب الجديدة التي أفرزتها مرة أخرى عملية التطور التي أبرزنا سماتها: الانتقال من البادية إلى المدينة، ومن الهوامش إلى المركز، عبر انتشار التعليم والوعي بالحاجة إلى الارتقاء على سلم المواقع والمنازل.

ثلاثة أجيال من النخب المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي المعاصر، يعرف أبناء كل قطر عربي زعماءها وقادتها، فلا حاجة إلى ذكر أسمائهم. لنتساءل فقط: أي من هذه النخب التي لم تعد متعاقبة ـ إذ صارت متزامنة وفي الوقت نفسه متنافسة ومتدافعة ـ يشكل «المجتمع المدني»؟

القسم السادس

التحـــــول إلـى الديمقراطيــــــة

(٣٨)

عوائــق بنيويــة أمــام التحــول الديمقراطــي!

«ثلاثة أجيال من النخب المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي المعاصر . . . فأي من هذه النخب التي لم تعد متعاقبة ـ إذ صارت متزامنة وفي الوقت نفسه متنافسة ومتدافعة ـ يشكل «المجتمع المدني»؟

ذلك هو السؤال الذي طرحناه في نهاية المقالة السابقة، وقد لخصنا فيه ما يمكن وصفه بـ «إشكالية المجتمع المدني» في العالم العربي. ونحن نستعمل هنا مصطلح «إشكالية» في معناها الإبيستمولوجي، أعني «النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري». ذلك أن مفهوم «المجتمع المدني» الذي كان يعبّر في أوروبا الحديثة عن مضمون قائم محدد، له ضد واضح يتميّز به، ويشكل جنباً إلى جنب مع مفاهيم أخرى، كالعقد الاجتماعي وحقوق الإنسان والفصل بين الدولة والكنيسة . . . الخ، عناصر في بنية فكرية متراصّة الأجزاء هي ما سمي في ما بعد بفكر النهضة والإصلاح، هذا المفهوم، أعني «المجتمع المدني» قد تحول في الخطاب العربي المعاصر إلى «مفهوم إشكالي»، تتصادم فيه وتتدافع عناصر كثيرة، مما يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تشييد نظرية يمكن الاطمئنان إليها بوصفها «نظرية المجتمع المدني في العالم العربي المعاصر».

ومصدر الصعوبة في ذلك أن المجتمع المدني هو أساساً مجتمع تقوده نخبة مدينية، صنيعة الموروث الحضاري للمجتمع ككل، نخبة تفرض هيمنتها الاقتصادية والثقافية على المجتمع ككل. ومثل هذه النخبة غير موجودة في الوقت الراهن في أقطار العالم العربي. قد تكون هناك نخبة مدينية في هذا القطر العربي أو ذاك، تصف نفسها بـ «المجتمع المدني»، ولكنها لا تمارس ما هو ضروري من الهيمنة الاقتصادية

والاجتماعية والثقافية لتتحول فعلاً إلى مجتمع مدني قادر على القيام بدوره التاريخي كقاطرة للإصلاح والتغيير في المجتمع ككل. كما قد تكون هناك نخبة لها الهيمنة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية، ولكنها بدوية في سلوكها وعقليتها وتطلعاتها، وبالتالي فهي لا تنتمي إلى «المدينة» التي هي الشرط الأساسي المؤسس لمفهوم «المجتمع المدني». كما قد تكون هناك «نخبة» تمارس سلطة سياسية مطلقة تهيمن بها هيمنة عسكرية أو عشائرية أو دينية على المجتمع ككل، وهذه أبعد ما تكون عن مضمون المجتمع المدني الذي هو البديل التاريخي لها.

هذه الأصناف من النخب الحاضرة الآن، وبصورة مكشوفة، في كيانات الأقطار العربية، هي عبارة عن أجيال متعاقبة تنتمي إلى مراحل حضارية مختلفة، تعيد إنتاج نفسها بصورة تجعل منها نخباً متنافسة ومتدافعة، تتصارع بعنف في مكان، وبصمت في آخر، من أجل المنازل والمراتب، من أجل السلطة والمصالح، وأيضاً من أجل الوقوف في وجه «الآخر» المزاحم المنافس، مفرداً أكان أم متعدداً.

والمشكل في هذه النخب ليس في كونها متصارعة متدافعة، فهذا في الحقيقة شأن النخب كلها، بل المشكل فيها هو أن كلاً منها هو ذو أوجه متعددة، يظهر الواحد منها في «وقت» ليختفي الباقي إلى «وقت» آخر. فإذا نظرنا إلى هذه النخب من زاوية تركيبها وهياكلها من منظور علم الاجتماع السياسي وجدناها كما يلي: هناك بقايا الأرستقراطية التقليدية وامتداداتها، وهناك الطبقة المسيّرة التي أفرزها القطاع العام من داخله أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعاً من الاستغلال! ثم هناك الفئات المطالبة المعترضة المحتجة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وهي تعبّر، بصورة أو بأخرى، تعبيراً مطابقاً أو مقلوباً، عن مطالب وحاجات الأغلبية من الشعب. وهذا المظهر الاجتماعي السياسي الذي يبرز في «وقت» قد يترك مكانه لوجه آخر، في وقت آخر، فتتحول تلك النخب نفسها إلى عشائر وطوائف وجماعات دينية متطرفة أو إصلاحية. ولنا في الحال التي عليها العراق ولبنان حالياً خير مثال، وقد كان هذان البلدان ـ وربما لا يزالان ـ من أكثر المجتمعات العربية قرباً من «الحداثة»، قياساً مع أقطار عربية أخرى (اليمن، دول الخليج، السودان، ليبيا). ومع أن هذا التصنيف يستثني ضمنياً كلاً من مصر وسوريا وتونس والجزائر والمغرب، فإن هذا الاستثناء الذي قد يجد مبرراً له في هذا «الوقت» مرشح للزوال في وقت آخر، قريب أو بعيد، لأن الأوضاع في هذه الأقطار أشبه بأوضاع براكين نائمة لم تتعرض لما يكفي من الهزات والزلازل التي تحولها إلى براكين خامدة راقدة.

من أجل ذلك نرى أن الحديث عن المجتمع المدني الذي يرتبط في الخطاب العربي المعاصر بـ « التحول الديمقراطي» لن يكون له أي مدلول واقعي إذا هو لم

يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية المتموجة، إذا هو لم يأخذ بعين الاعتبار مدى قدرة وإمكانية هذه الخريطة على تحمّل العملية الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني لتفرض هيمنتها على المؤسسات الأخرى. ولعل أول ما يجب أخذه بالحسبان بداية هو أن العنصر الوحيد الذي يجمع النخب في كل قطر عربي، هو أنها جميعاً لا تستطيع تحمّل آليات ونتائج العملية الديمقراطية إلى نهايتها، لأن علاقتها بجسم المجتمع علاقة محدودة، متقطعة، قطاعية في الغالب. من أجل ذلك يجب النظر إليها على أنها إذ تطرح شعار الديمقراطية أو على الأقل لا تعترض عليه جهاراً، فهي تخشى الديمقراطية «سراً» لأنها تشعر بعجز ذاتي عن تحقيق مصالحها وتأكيد وجودها من خلال العملية الديمقراطية وآلياتها.

ومن دون شك، فإن هذا الخوف من الديمقراطية الذي يعمّ سائر النخب في العالم العربي، والذي يضفي الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية في مثل الوضعية التي شرحنا، يجد ما يؤسسه في نوع الاقتصاد السائد: الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة عن الدولة التي هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المدني ومؤسساته السياسية والثقافية. إن الاقتصاد في العالم العربي يهيمن فيه عنصران أو قطاعان لا يدفعان إلى تكوين مؤسسات من هذا النوع: **أولهما** سيادة أسلوب الإنتاج الزراعي الطبيعي غير المصنّع الذي يكرس هيمنة الطابع البدوي القروي في المجتمع، الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه لخصائص المجتمع المدني كما أبرزنا قبل. أما **ثاني** العنصرين، فهو الريع وما في معناه، أعني الدخل الذي يأتي الدولة، لا من مسلسل عملية الإنتاج في داخل البلد، بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والاستغلال لهذا الموقع الاستراتيجي أو ذاك، والهبات والقروض وعائدات السياحة. . . الخ. هذا النوع من الدخل الذي يشكل العنصر الأساسي في اقتصاديات جلّ الأقطار العربية في الظرف الراهن يقع تحت تصرف الدولة، أي تحت تصرف الطبقة المسيّرة، تنفق منه في حماية نفسها وتعزيز سلطتها وتقوية أجهزتها، مما يجعلها مستقلة كلية، أو إلى حد كبير، عن دافعي الضرائب (الذين كانت مطالبتهم في أوروبا بحقهم في مراقبة طريقة صرف الحاكم لأموال الضرائب هي الأصل في الديمقراطية الحديثة). والدولة في العالم العربي تمول بفضل الطابع الريعي للاقتصاد، وبالطريقة التي تريد، المشروعات العامة والخدمات الاجتماعية، فضلاً عن أجور الموظفين ودعم المواد الغذائية، مما يجعل يدها هي العليا في كل مجال، عليها تتوقف حياة الأفراد والمؤسسات، ولا تتوقف هي على أية قوة اقتصادية مستقلة عنها.

وهكذا، فإذا نحن أردنا تلخيص الإشكالية المطروحة الآن في العالم العربي من منظور قضية الإصلاح، أمكن القول إنها إشكالية وضع يراد له أن يعيش «الحداثة»

دون أن يكون قد مرّ بمرحلة «التحديث»، وضع مشحون بعوائق بنيوية تحول دون قيام مجتمع مدني مهيمن، وبالتالي تجهض التحول إلى الديمقراطية، أو تفرغه من مضمونه إذا هو حصل بهذه الصورة أو تلك.

(٣٩)

الواقـــع العربـــي الراهـــن... الكتلــة التاريخيــة مــرة أخـــرى!

قال صاحبي: «لما كان مصطلح «المجتمع المدني» يثير من المشاكل ما ذكرت، خصوصاً كونه مقابلاً أو مناقضاً للمجتمع الذي يعتمد الدين كنظام وسلوك، فلماذا لا نستعمل بدلاً منه مصطلح «المجتمع الأهلي»، وبدلاً من «مؤسسات المجتمع المدني» مصطلح «المؤسسات الأهلية» أو «الجمعيات الأهلية»، كما تفعل وسائل الإعلام وكثير من الكتاب والمثقفين في مصر، وخصوصاً أنك تؤكد مراراً في كتاباتك القولة المأثورة «لا مُشاحَّة في الألفاظ»؟

فعلاً، لا مشاحة في الألفاظ إذا كانت تدل على المعنى نفسه الذي حصل الاتفاق عليه بين المتحاورين. أما إذا كان كل لفظ يحمل وراءه تاريخاً مستقلاً أو مختلفاً، فالمشاحة هنا ضرورية. فعبارة «المجتمع الأهلي» تحيل إلى «الأهل»، وأهل الرجل في اللغة العربية هم «عشيرته وأقاربه»، وفي أوسع معانيه: قومه، بمعنى أهل بلده. وإذا نحن استحضرنا مبدأ «بضدها تتميز الأشياء» فإننا لن نجد مصطلحاً مضاداً لمصطلح «المجتمع الأهلي» غير ضده على صعيد اللغة، وهو «المجتمع الأجنبي»، وهذا ليس هو المقصود عندنا اليوم. ولعلنا نتذكر أنه عندما كانت أقطارنا مستعمرة بالأجنبي لم نكن نعترف بوجوده كـ «مجتمع»، ولم نكن نستعمل للدلالة عليه سوى كلمة واحدة هي «الأجانب»، وبالمقابل كان المستعمر يستعمل للإشارة إلى سكان البلاد الأصليين مصطلحاً لا يخفي ما يحمله من معاني القدح، أقصد لفظ «الأهالي». وفي هذا الإطار كانت هذه الكلمة تعني ليس فقط «السكان الأصليين»، بل أيضاً: «السكان غير المتمدنين»، وقد سموهم في كثير من كتاباتهم

«العلمية» بـ «الشعوب المتوحشة»، والآن ما زال تعبير «الشعوب المتخلفة» سارياً . . .

«المجتمع الأهلي» تعبير عربي أصيل، ما في ذلك شك، ولكنه يضم الحاكم والمحكوم، المستبد والعادل، الظالم والمظلوم، المتزمت والمتفتح، المعتدل والمتطرف . . . فهؤلاء جميعاً جزء من الأهل، من القوم. أما عبارة «الجمعيات الأهلية»، فهي وعبارة «الجمعيات الخيرية» تحيل إلى نشاط اجتماعي خيري تطوّعي يقوم به أناس خارج أجهزة الدولة وإدارتها، في المدينة كما في البادية، في إطار القبيلة والطائفة، أو خارجهما ولكن دون «البراءة» منهما. هذا في حين أن عبارة «المجتمع المدني» تحمل معنى آخر يجعلها الطرف المقابل لـ «الدولة» من جهة، والطرف المقابل لكل من القبيلة والطائفة والكنيسة من جهة أخرى. ذلك أن لفظ «مدني» هنا لا يحيل إلى «المدينة» بوصفها نظام حياة يختلف عن نظام الحياة في البادية فحسب، بل إنه يحيل أيضاً إلى معنى «المواطنة»، فـ «المجتمع المدني» هو أولاً وقبل كل شيء «مجتمع المواطنين» ولا يحتمل أبداً أن يكون «مجتمع الرعية»، لأن «مجتمع المواطنين» هو النفي لـ «مجتمع الرعية». وعبارة «المجتمع الأهلي» لا تتناقض مع عبارة «مجتمع الرعية»، بل هي لها مرادف وتوأم.

وإذا نحن تجاوزنا الآن هذه «المشاحة» في الألفاظ، بعد أن تبيّنت فائدتها هنا، ونظرنا إلى الواقع العربي من المنظور التاريخي الحضاري العام، فإننا سنجد أن الأمر يتعلق بعملية تحول حضارية كبرى، عملية انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقرية وعقليتها وسلوكها، فضلاً عن اقتصادها، إلى حضارة المدينة التي تهيمن فيها الصناعة والتجارة والخدمات العامة، من مجتمع المؤسسة الطبيعية (القبيلة وما في معناها) إلى مجتمع المؤسسة العقلانية، من «المجتمع الأهلي» إلى «المجتمع المدني». ونقطة «الحرج» في عملية التحول هذه هي كونها تتم بوتائر سريعة وعلى مدى واسع جداً، مما يجعلها تتعرض لتقلبات وانتكاسات. ذلك لأن عوامل التحول وبواعثه ليست نابعة فقط من جوف المجتمع بفعل تطور داخلي، كما حدث في أوروبا، بل إنه انتقال أو تحول يتم تحت ضغط حضارة عالمية أغرقت الكرة الأرضية بمنجزاتها وإغراءاتها وآلياتها، ففرضت نفسها كحضارة للعصر كله، كتتويج للمراحل السابقة من التاريخ البشري.

من هنا تعاقب النخب الجديدة في العالم العربي ـ والعالم الثالث عموماً ـ تعاقباً سريعاً جداً لا يترك فيه اللاحق للسابق فرصة بسط هيمنته عبر مؤسسات تنشأ بفعل تراكم منجزاته وخبراته وإشباع طموحاته. إن ما يحدث هو أن تعميم معطيات الحضارة الحديثة عبر نشر التعليم ووسائل الإعلام وانتشار السلع، وما يرافق ذلك

من تعميم الوعي الاجتماعي والسياسي، كل ذلك يستحث الناس، وخاصة الأجيال الجديدة، على التطلع إلى وضعيات ومواقع أفضل وأرقى. فلم يعد ابن الفلاح محكوماً عليه أن يكون فلاحاً ولا ابن الحداد أن يكون حداداً، كما كان الشأن في الماضي حينما كانت التطلعات الفردية والجماعية مؤطرة داخل مجالات محدودة ومواقع موروثة أباً عن جد. لقد أصبحت المجالات والمواقع مفتوحة كلها بفضل نشر التعليم وانتشار وسائل الإعلام، وما يتبع ذلك من تعمق الوعي السياسي والاجتماعي. ولقد قوّى هذه التطلعات وأضفى عليها صبغة الممكن القابل للتحقق حاجة دولة الاستقلال إلى الكوادر والموظفين، وبروز حاجات جديدة تتزايد باستمرار. فكان طبيعياً إذاً أن تتزاحم النخب وتتعاقب بتزاحم الأجيال الصاعدة وتعاقبها، وخصوصاً أن نسبة المواليد مرتفعة جداً. والنخب ليست في نهاية الأمر سوى مجموعة من أبناء الجيل الواحد، أو الأجيال المتداخلة، تجمع بينهم تطلعات وتحركهم طموحات يضفون عليها صفة الإطلاق، فيجعلونها مشروعاً مستقبلياً للمجتمع كله ويعملون على تجنيد «الشعب» من أجل تحقيقها.

إن عملية كهذه ـ عملية التحول التاريخي الحضاري الواسع وما يطبعها من تزاحم النخب وتعاقبها السريع ـ تجعل الانتقال من موقع اجتماعي أو سياسي أو أيديولوجي أمراً ميسوراً، تلقائياً: فالحواجز الطبقية والمؤسساتية في مثل هذه الحال تصبح متحركة لينة يمكن القفز عليها بسهولة ومن دون أدنى حرج. فالانتقال من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ومن الفقر إلى الغنى، ومن «خشونة البداوة إلى رقة الحضارة» حسب تعبير ابن خلدون، وتغيير الولاء للشخص أو للحزب، واستبدال غطاء أيديولوجي بآخر، بل لباس بآخر (واللباس قد أصبح رمزاً أيديولوجياً عند بعض النخب)، كل ذلك يجري مجرى الأمور التي لا ضابط لحركتها ولا قوالب لمجاريها، مما يفتح الباب أمام جميع الاحتمالات.

وإذاً، فدراسة تشكل المجتمع المدني وسير عملية التحول الديمقراطي في الأقطار العربية، دراسة ميدانية وثائقية، لا يمكن أن تلمس مفاصل المجتمع وتمفصلاته ولا ذبذبات الحراك الاجتماعي فيه من دون خلفية نظرية تربط الباحث بمعطيات المجتمعات العربية وطبيعة تكوينها وأنواع الصراع فيها واتجاه الحركة داخلها، بدل أن يبقى الباحث الميداني مشدوداً إلى مفاهيم وقياسات وتصورات ونماذج تجد خلفيتها النظرية وأساسها الاجتماعي التاريخي في واقع آخر غير الواقع العربي، الواقع الأوروبي/ الأمريكي في الدرجة الأولى.

* * *

هذا في ما يخص التحليل ومستلزماته النظرية. أما في ما يخص الآفاق، فإنه من الضروري إعطاء الأولوية للجانب الثقافي. وهذا لا يعني جعل الشواغل الفكرية المحض تنوب عن الممارسة السياسية والفعالية الاقتصادية، كلا. إن أولوية الثقافي تعني في السياق الذي نتحرك فيه، قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات والنخب حول قضايا وأهداف وطنية، اقتصادية واجتماعية وثقافية سياسية وقومية، تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل.

إن الأمر لا يتعلق هنا ببرنامج مرحلي لجبهة من القوى، بل بأهداف تاريخية يتطلب إنجازها ـ كما قلنا مراراً ـ قيام كتلة تاريخية تضم أكثر ما يمكن من الشرائح والفصائل والنخب، لأنها أهداف لا تستطيع أية طبقة أو فئة أو حزب أو جماعة بمفردها القيام بها وحدها. إن هذا لا يعني أن على جميع المدعوين إلى الانخراط في هذه الكتلة التاريخية أن يتخلّوا عن مشاريعهم الأيديولوجية ومدنهم الفاضلة، بل إن كل ما هو مطلوب هو وضع ذلك في موضعه الذي يسمح به الظرف التاريخي. والظرف التاريخي القائم اليوم يفرض نوعاً من التأجيل ـ لمدة قد تطول أو تقصر ـ لكل طموح إلى التعميم الأيديولوجي الذي يقوم به عادة كل ذي أيديولوجيا، والاتجاه نحو تأسيس وتأصيل عمل جماعي ضمن مشروع للوطن ككل يجعل من المصلحة الوطنية والقومية العليا المرجعية التي تنحني لها جميع المرجعيات الأخرى. ولعل ما يجري الآن في فلسطين، وما قد ينتهي إليه الأمر في كل من العراق ولبنان والسودان ومصر... مؤشر على أن الأمور في العالم العربي قد أخذت تتجه إلى تدشين مسيرة جديدة أكثر تلاؤماً مع العصر، نحو قيام مجتمع مدني وتحقيق تحول ديمقراطي[1].

(١) ننبّه إلى أننا قد استعدنا هنا فقرات من دراسة لنا، انظر: محمد عابد الجابري، «الديمقراطية والواقع العربي الراهن،» في: محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٧٩ وما بعدها.

(٤٠)

الانتقـــال إلى الديمقراطيـــة: أسئلـــة وآفـــاق؟

يسود الساحة الفكرية، في معظم الأقطار التي كانت تصنف من قبل كـ «عالم ثالث»، شعار يكاد يكون الشعار السياسي الوحيد الذي لا اعتراض عليه، شعار «التحول إلى الديمقراطية». وهو شعار يضمر شعاراً آخر: «الديمقراطية هي الحل».

ومع أن هذا الشعار ليس جديداً، فإن ما يلفت النظر أن استعادته اليوم تتم بنوع من «التعلق» شبيه بذلك الذي يحظى به عادة «الخاتم السحري» الذي يحل جميع المشاكل، وفي مقدمتها مشكلة هذا «الخاتم السحري» ذاته. ذلك لأنه لا أحد يطرح المشاكل الخاصة بهذا «الخاتم»، بل هي تلغى إلغاء وتسقط من الحساب تماماً بمجرد ما يبدأ التعلق به.

«الديمقراطية هي الحل»! هي الحل لمشكل حقوق الإنسان، ولمشكل الحريات العامة، ولمشكلة المجتمع المدني، ولمشكل التعسف في السلطة، ولمشكل استغلال النفوذ، ولمشكل البطالة، ولمشكل الفقر. . . الخ. ولكن هل الديمقراطية هي الحل لمشكل «الديمقراطية» نفسها، حضورها أو غيابها؟ وهل إذا تحقق قسط منها خفت الحاجة إليها كلها؟ وأين تبتدئ وأين تنتهي الديمقراطية؟ وإذا ما تحققت، فهل تغني عن غيرها من الشعارات والمطالب؟ ثم من أين يجب أن تبدأ عملية التحول إلى الديمقراطية؟

أسئلة متناسلة لا حصر لها!

ومهما يكن الجواب، فإن الأمر الوحيد الذي يستطيع كاتب هذه السطور تقريره وتأكيده هو أن التجربة التي تعرفها اليوم بعض الأقطار العربية في مجال التحول نحو

الديمقراطية قد أثبتت، إلى حد الآن على الأقل، أنه يمكن أن يكون هناك قدر كبير من الحريات العامة: حرية التعبير، وحرية التجمع، وحرية تكوين الأحزاب، وحرية الاحتجاج، وقدر أكبر من الكلام عن الديمقراطية والتنويه بها من القمة إلى القاعدة. . . الخ، ومع ذلك تبقى الديمقراطية مطلوبة، وأكثر من ذلك يبقى سؤال، بل أسئلة «الانتقال إلى الديمقراطية» مطروحة ربما بحدة أكبر.

وإذاً، فستكون هذه الأسئلة مدار القول في هذه المقالات. ومن أجل تنظيم التفكير فيها سنحصرها في ثلاثة رئيسية، تتفرع عنها أخرى ليس من الممكن ولا من المفيد إحصاؤها، فهي تتوالد وتتناسل كجميع الأسئلة التي تخص شأناً من شؤون الحياة. ولذلك سنقتصر منها على ما يطرح نفسه علينا ونحن نخوض في الأسئلة الرئيسية التي نحددها كما يلي:

بما أن الأمر يتعلق بموضوع حصرناه في صيغة «الانتقال إلى الديمقراطية»، فواضح أن المفهوم المركزي في هذا الموضوع هو «الانتقال». ومن البيّن بنفسه أن الانتقال، أياً كان، يطرح ثلاثة أسئلة جوهرية، هي: من أين؟ وإلى أين؟ وكيف؟

أما سؤال «إلى أين؟»، بخصوص موضوعنا، فعنوان هذه المقالة يجيب عنه: «الانتقال إلى الديمقراطية». ولكن يبقى أن نحدد مضمون هذه «الديمقراطية» التي نريد الانتقال إليها.

وأما «من أين؟»، فهذا هو المسكوت عنه غالباً، باعتبار أن الانتقال يكون من الوضعية التي «نحن فيها»، والتي من المفروض أنها معروفة.

غير أن هذا السكوت يصبح غير محتمل، بل غير ممكن، عندما يطرح السؤال الثالث نفسه: «كيف؟»، إذ كيف يمكن تحديد كيفية الانتقال من دون معرفة دقيقة وصحيحة للوضع الذي يكون منه هذا الانتقال؟ وتزداد المسألة تعقيداً عندما تكون المسافة بين الوضع الذي يراد الانتقال إليه والوضع الذي يراد الانتقال منه تفتقد إلى عناصر الاتصال التي تقيم جسوراً بين الوضعين، مما يجعل من «الانتقال» إشكالية نظرية وعملية وليس مجرد مشكلة.

ويبدو أن نوعاً من التدرج يفرض نفسه على الناس عند طرح أي مطلب. ففي المرحلة الأولى، عندما تكون القضية هي المطالبة نفسها فقد يكفي تعيين المطلَب. والشعارات السياسية هي في الغالب مطالب من هذا النوع، على الأقل في بدايات طرحها؛ فهي تركز على «المطلب» الذي يقع في جواب «إلى أين؟» وتغيِّب، لسبب أو آخر، السؤالين الآخرين: سؤال «من أين؟» وسؤال «كيف؟»! أما عندما يكون المَطْلَب بصدد تجاوز مرحلة المطالبة إلى مرحلة الإنجاز، فإن سؤال «كيف؟» يفرض

نفسه. وواضح أن تحديد الكيفية التي يتمّ بها الانتقال يتطلب المعرفة بالمعطيات التي يكون عنها. إن طرح سؤال «من أين؟» يغدو حينئذ ضرورياً.

والوضع الذي يقع في جواب «من أين؟» صنفان: صنف قائم أصلاً، وهو الذي يراد تغييره، وهو في حال مطلب الديمقراطية «الوضع اللاديمقراطي»، وصنف لم يتحقق لكونه بقي سؤالاً أو مطلباً صُرف النظر عنه بصورة أو أخرى، لسبب أو لآخر. ذلك أن أي سؤال جديد إنما يقوم في أعقاب سؤال قديم، كما أن أي اختيار جديد هو في الغالب بديل لاختيار سبقه لم يتحقق، أو لم يعد يفي بالمطلوب. والحق أن المطلب الوحيد الذي يبقى صالحاً في كل وقت، لا وجود له في الواقع، فما يوجد فعلاً هو جملة مطالب تتوالى، يحلّ بعضها محل بعض، ويقوم بعضها بديلاً لبعض، سواء تحقق من السابق شيء أو لم يتحقق. قد يكون الانتقال من مطلب إلى مطلب راجعاً إلى ظهور صعوبات تجعل تحقيق المطلب السابق أمراً صعباً، وقد يكون بسبب أن الوسائل غير كافية، أو أن الظروف قد تغيّرت بصورة تستوجب تغيير المطلب أو الوسيلة، أو كليهما معاً. . . الخ.

نقول هذا ونحن نفكر بصورة خاصة في المطلب الذي كان سائداً قبل مطلب الديمقراطية السائد اليوم. ولكي يأخذ شبابنا من الجيل الذي لم يعانق مطالب الأمس صورة واضحة عن المسألة التي نحن بصدد طرحها، نرى من المفيد سرد المعطيات التالية التي أصبحت جزءاً من التاريخ.

لنرجع قليلاً إلى الوراء، إلى الوقت الذي كان فيه شباب اليوم في عالم الغيب، أو مجرد صبيان لا مطالب لهم غير المطالب الجسمية المباشرة... لنرجع إلى الوراء ثلاثين أو أربعين سنة لنقارن بين «الانتقال» الذي كان مطلوباً آنذاك و«الانتقال» المطروح اليوم. إن عبارة «الانتقال إلى الديمقراطية» تستدعي اليوم ـ في أذهان الذين عانقوا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين ما كان سائداً من قضايا أيديولوجية ـ عبارة مماثلة كانت تلخص الإشكالية المطروحة آنذاك، أقصد عبارة: «الانتقال إلى الاشتراكية». وما يهمنا هنا ليس التأريخ لهذه الإشكالية، بل تبيان نوع العلاقة التي يمكن إقامتها بينها وبين إشكاليتنا اليوم. إن ذلك سيعيننا على تحديد مضمون الأسئلة الثلاثة الرئيسة التي يدور حولها موضوعنا.

كان «الانتقال إلى الاشتراكية» يلخص «قضية» العالم الثالث في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وقد صيغت آنذاك صياغة إشكالية كما يلي: «كيف يمكن تحقيق الاشتراكية في بلد متخلف»؟ كان الجواب السائد يتلخص في كلمة واحدة: «الثورة». وبما أن الأمر يتعلق بـ «بلد متخلف» فلم يكن وارداً أن تقوم

بالثورة طبقة عاملة صناعية مهيمنة (البروليتاريا)، كما كان يُنتَظَر أن يحدث ذلك في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر، وكان ذلك هو جوهر الماركسية، ماركسية ماركس وإنغلز. ولم يكن وارداً أيضاً أن يقوم بالثورة في البلدان المتخلفة «تحالف العمال والفلاحين»، كما حدث في روسيا التي قاد لينين ثورتها فأصبح ذلك التحالف جوهر اللينينية، أو كما حدث في الصين التي قاد ماو تسي تونغ مسيرتها الثورية الطويلة. ذلك لأن الهيمنة على المجتمع في «البلدان المتخلفة» ـ أو التي هي في «طريق النمو» ـ لم تكن، وليست الآن، لا للعمال ولا للفلاحين، ولا لهم مجتمعين، ولم يكونوا مجتمعين ولا منظمين.

في «البلدان المتخلفة» التي سميت بـ «العالم الثالث»، كما وصفت «تأدباً» بـ «البلدان التي هي في طريق النمو»، ومعظمها خرج من الاستعمار في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي لتشكل دولاً «حديثة»، في هذه البلدان إذاً كانت القوة المنظمة الوحيدة هي الجيش الذي بادر فعلاً في كثير من البلدان إلى تغيير الوضع مع «الفجر» ليواصل الحكم في الغالب من خلال حزب وحيد ينشئه إنشاء أو يركبه ليحل محله. وقد رافق ذلك بطبيعة الحال تغييب الديمقراطية السياسية، ليس فقط بالإعراض عنها، بل أيضاً بالقدح فيها وفي جدواها، خصوصاً بعد التجارب التي عرفتها بعض هذه البلدان والتي نخرها الفساد نخراً، كما حدث في مصر وسوريا وغيرهما من البلدان بعد الاستقلال وقبل «ثورة» العسكر.

بقيت «ثورة العسكر» وما في معناه سائدة في العالم الثالث ترفع شعار «الاشتراكية» ـ من دون طبقة عاملة، ويا للعجب! ـ إلى أن انهارت الاشتراكية التي قامت في بلدان أخرى باسم «الطبقة العاملة» والتحالف بين «العمال والفلاحين»، والتي كانت تشكل بالنسبة إلى تلك «النموذج السلف». أما أسباب هذا الانهيار، فليس ههنا مكان الخوض فيها، ولكن يمكن القول إن ثمة إجماعاً اليوم على أن السبب الرئيسي فيها هو غياب الديمقراطية.

لنضف من جانبنا «والله أعلم».

(٤١)

التنـــاوب... و«المُلْـــك حارســـه»

كان الكلام يدور في المقالة السابقة حول سؤال «إلى أين؟»، وكان الهدف هو التدقيق في معنى «الديمقراطية» عندما نضعها كمطلب يلخص حاجاتنا في الظرف الراهن. وقد انتهينا إلى أن هذا المطلب لا يلغي المطلب السابق الذي كان يعبّر عنه شعار «الاشتراكية» عندما يعني العدالة الاجتماعية خالصة من الطموحات الأيديولوجية، بل يحتويه احتواء الشكل للمضمون. وقلنا إن هذا الترابط بين الديمقراطية كأسلوب للحكم، وبين العدالة الاجتماعية كمضمون للنظام الاجتماعي الاقتصادي، هو ما يشكل مسار العصر الحديث على رغم جميع التوجهات والطوارئ المخالفة.

مسار واحد وهدف واحد، ولكن الطرق والمراحل تختلف، لأن شعوب الأرض ليست على درجة واحدة من التطور. هناك شعوب حققت الديمقراطية السياسية وقطعت أشواطاً في تحقيق العدالة الاجتماعية، وهناك بالمقابل بلدان لم تحقق الديمقراطية بعد، وهي أبعد ما تكون عن العدالة الاجتماعية، وهذه هي التي تعيش اليوم، بصورة أو بأخرى، الحاجة إلى «الانتقال إلى الديمقراطية» كشكل للنظام السياسي، و«العدالة الاجتماعية» كمضمون للنظام الاجتماعي.

وإنما قلنا «بصورة أو بأخرى» لأن هذه البلدان ليست على درجة سواء في هذا الأمر. قد يجمعها اسم واحد كـ «العالم الثالث»، ولكن لا يجمعها في الواقع إلا كونها تعاني، بهذه الدرجة أو تلك، الحاجة إلى «الانتقال إلى الديمقراطية». وهي «حاجة» إشكالية، أعني أنها تطرح سؤالاً إشكالياً.

كانت الإشكالية التي استبدت بأنظار المفكرين والمنظرين في الستينيات

والسبعينيات من القرن العشرين في «العالم الثالث» خاصة تصاغ كما يلي: «كيف يمكن تحقيق الاشتراكية في بلد متخلف؟». وقد رأينا كيف أن استعصاء الجواب النظري قد أفسح المجال لجواب عملي حلّ محله، وهو «الثورة» التي تولت القيام بها القوة المنظمة الوحيدة في هذه البلدان، أعني الجيش الذي يبدأ بالإجهاز على ما كان قائماً من مظاهر «الديمقراطية» ليختبئ، بصورة أو أخرى، وراء حزبه الوحيد. واليوم وقد حلّ مطلب الديمقراطية محل شعار الاشتراكية، يبدو وكأن السؤال الإشكالي نفسه يفرض نفسه مرة أخرى: «كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية في بلد متخلف؟» وإنما يكتسي هذا السؤال طابعاً إشكالياً بالنظر إلى أن الديمقراطية الحديثة إنما قامت في أوروبا كنتيجة لثورة الطبقة الوسطى، تماماً كما كان ينتظر أن تقوم فيها الاشتراكية نتيجة ثورة الطبقة العاملة. فهل هذه الطبقة الوسطى مهيأة في العالم الثالث اليوم للقيام بهذه المهمة: مهمة الانتقال إلى الديمقراطية؟ هل تستطيع تنحية دولة العسكر وحزبها في البلدان التي تحرك فيها العسكر باسم «الثورة»؟ وهل تستطيع تغيير الدولة القائمة على أسس غير ديمقراطية في البلدان التي لم تعرف مثل هذا التحرك؟

تنقلنا هذه الأسئلة مباشرة إلى سؤالنا الرئيسي الأول: «من أين؟» من أي وضع غير ديمقراطي يكون الانتقال إلى الديمقراطية في العالم العربي؟

إن «الوضع غير الديمقراطي» في العالم العربي وضع متعدد. هناك أقطار عاشت في الستينيات إشكالية «الانتقال إلى الاشتراكية»، كمصر وسوريا والعراق والجزائر مثلاً، وبالتالي فالجواب فيها عن سؤال «من أين؟» يطرح تصفية الوضع القائم اليوم والمتحدر من «ثورة» العسكر الذي نصّب نفسه فيها كـ «طبقة عليا دائمة».

تلك هي الخطوة الأولى. وإلى جانب الأقطار التي ذكرنا كانت هناك أقطار تعيش وضعاً مختلفاً: في شبه الجزيرة العربية كانت هناك دول في الخليج بصدد الخروج، في الستينيات، من نوع خاص من الاستعمار إلى نوع خاص من الاستقلال. وأخرى كانت، في الفترة نفسها، بصدد الخروج من نوع خاص من القرون الوسطى إلى نوع خاص من «العصر الحديث». وكانت هناك أقطار أخرى تعيش وضعاً آخر خاصاً بها مثل تونس والمغرب. لقد تبنّى هذان البلدان منذ استقلالهما نوعاً من النظام الليبرالي مغلفاً بهيمنة الدولة، أو قل تنشئه الدولة، إضافة إلى أنهما لم يعرفا دولة «ثورة العسكر». وإذا كان المغرب قد بقي محكوماً بملك وتوجد فيه أحزاب بعضها تنشئه الدولة وبعضها يعارض الدولة، أعني اختياراتها، فإن تونس ظلت محكومة بحزب وحيد على رئسه «ملك» يحمل اسم «الرئيس».

فعلاً، عرف المغرب مع نهاية التسعينيات من القرن الماضي ما عرف بـ «حكومة التناوب»: الملك يدعو حزب المعارضة التاريخية ليرأس حكومة ويشارك فيها ببضعة وزراء! لقد بدت لنا تجربة «التناوب» في المغرب، في حينها، أشبه بالوضعية التي قامت في إيران مع حكومة خاتمي: فالعسكر هنا وهناك داخل ثكناته خارج المسرح السياسي تقريباً. والتعددية الحزبية متوفرة في البلدين إما على صورة أحزاب وإما على شكل تيارات. والشبه قوي بين بنية الدولة هنا وبنيتها هناك، ويتمثل خاصة في وجود رئيس حكومة إصلاحي هنا وهناك يحظى كل منهما بتأييد شعبي ودولي واسع، ولكن مشكلتهما أنهما لا يمارسان السلطة لأن مراكز القرار ليست في يديهما، بل هي في أيدي القوى المحافظة التي تعترض سبيل التغيير والإصلاح بشكل أو بآخر، حفاظاً على وضعها كصاحبة السلطة الحقيقية. ويمكن أن نضيف شيئاً ما من التشابه بين موقف قمة الدولة هنا وقمة الدولة هناك. فالملك محمد السادس ومن قبله والده المرحوم الحسن الثاني لم يبخلا على اليوسفي وحكومته بضروب من التنويه، والمرشد العام في إيران لا يعارض خاتمي صراحة، بل يظهر له التأييد والودّ.

ومع ذلك، فوراء هذا التشابه المثير للانتباه يقوم اختلاف كبير على مستوى «من أين؟» لا يجوز إغفاله. ذلك أن الانتقال إلى الديمقراطية يتم في إيران من «الثورة» التي قادها رجال الدين الشيعة. وللشيعة مفهوم خاص للحكم يختلف عن المفهوم الذي نجده في المغرب قديماً وحديثاً. أضف إلى ذلك أن القوى المحافظة المقاومة للتغيير معروفة في إيران بأشخاصها وجيوبها ومراكز نفوذها، وقد قامت في وجه الإصلاح بصورة علنية وفي واضحة النهار، وفي إطار من الصراع مكشوف.

أما في المغرب، فالقوى المقاومة للإصلاح، على عهد «التناوب»، صنفان:

الصنف **الأول** مكشوف يقوم باتهام الحكومة بالعجز عن القيام بالإصلاح، أو على الأقل بكونها تمارسه ببطء! هناك بطء فعلاً، وهذا حق. ولكن التنديد به من طرف القوى التي صنعت الإرث الذي يجعل الإصلاح اليوم ضرورة ملحّة هو تنديد لا يمكن أن يدخل في دائرة الحق، بل هو «حق» مزيّف يراد به أو يمكن أن يراد به باطل. ذلك أن اتهام قوى الإصلاح بالعجز عن الإصلاح معناه التشكيك في صلاح الإصلاح الذي تدّعيه، وبالتالي يكون إبقاء ما كان على ما كان هو عين «الإصلاح».

أما الصنف **الثاني** من القوى المناهضة للإصلاح في المغرب، فهو «خفي» لا يتكلم لا في البرلمان ولا على صفحات الجرائد، وبعض العارفين يطلقون عليه «جماعة الضغط»، وبعضهم يسميه بـ «الحزب السري». في ظل هذا الوضع كنا عبّرنا عن هَمِّ المستقبل في أوائل زمن «التناوب» في المغرب بالعبارات التالية: لقد كتبنا آنذاك (عام

١٩٩٩) نقول: «ونحن لا ندري هل ستتطور الأمور إلى وضع شبيه تماماً بالوضع الذي في إيران حيث يتم الصراع بالمكشوف أم أن حكمة «التراضي» المغربية ستتغلب في نهاية المطاف على ما يحتمل من ردات إلى الوراء».

أما الذي حدث فعلاً بعد نهاية مدة البرلمان الذي أقيم «التناوب» على أساسه (ظاهرياً على الأقل)، فلم يكن لا صراعاً بالمكشوف، ولا من إنتاج «حكمة التراضي» المغربية. إن ما حدث هو ما عبّر عنه الحزب الذي قاد التناوب بـ «اللجوء إلى منهجية غير ديمقراطية» في تشكيل الحكومة عقب الانتخابات التي أشرفت عليها «حكومة التناوب». والمقصود بذلك تعيين رئيس الحكومة من خارج الأحزاب، الأمر الذي يعني الرجوع القهقرى إلى ما قبل ذلك «التناوب التوافقي» الذي كانت تأمل منه الأحزاب التي تشكل منها أن يتم الارتقاء به، بعد تلك الانتخابات، إلى «التناوب الديمقراطي». أما الشخص الذي عينّ على رأس «حكومة التناوب» والذي أقيل بـ «منهجية غير ديمقراطية»، فقد استخلص النتيجة المحتومة، وهي الإعلان عن استقالته ليس من حزبه فحسب، بل من السياسة أيضاً.

هذا حدث في المغرب. أما في إيران فقد حدث أو سيحدث الأمر نفسه، ولكن تحت مفعول مبدأ ذي شقين (مبدأ أردشير مؤسس الدولة الساسانية) الذي يقول: «الدين أساس المُلك، والمُلك حارسه» (حارس الدين حتى لا يستعمل ضد المُلك، والمُلك تمّ التعبير عنه هنا بـ «ولاية الفقيه»)، وبما أن الدين، أي دين، هو أصلاً دعوة إلى الإصلاح، فإن عبارة «والملك حارسه» تعني: «الملك حارس الإصلاح» حتى لا يتعدى «الحدود»، فيمس حق الحراسة التي للمُلك على الدين.

(٤٢)

بين «الملك العضوض»... و«اجتماع البيوتات»

من أين يكون الانتقال إلى الديمقراطية؟ وبعبارة أعم، كيف تتعاقب نظم الحكم؟

إذا طرحنا هذا السؤال على الفلسفة، فإنها ستحيلنا بكل تأكيد على أفلاطون. أما إذا طرحناه على الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، فإنه سيشير علينا بابن رشد أولاً، ثم بابن خلدون ثانياً، وليس هناك ثالثاً!

ولسائل أن يسأل: ولماذا لا تطرح هذا السؤال على غيرهما من مفكري الإسلام من متكلمين وأصوليين ومؤرخين ومؤلفين في «نصائح الملوك» و«الآداب السلطانية». . . الخ؟

نقول جواباً عن هذا السؤال الاعتراضي: إن هؤلاء جميعاً دأبوا على اختزال مسألة الحكم في التاريخ الإسلامي كله في القول: «بدأ الحكم في الإسلام خلافة (مع الخلفاء الراشدين)، ثم انقلب إلى «ملك عضوض» مع معاوية. وإذا كانوا قد تكلموا في «الخلافة» كثيراً، بكلام مكرور في الغالب، فقد سكتوا عن بيان طبيعة هذا «الملك العضوض» الذي يغطي تاريخ الإسلام كله، باستثناء ثلاثين سنة من الخلافة الراشدة. سنترك هؤلاء إذاً لننتقل إلى الفلاسفة الذين عرفوا من خلال أفلاطون تفاصيل كثيرة ودقيقة عن طبيعة «الملك العضوض»، وعن أصنافه، وعن كيفية تعاقب هذه الأصناف وتحول بعضها إلى بعض. وسنضيف إليهم ابن خلدون الذي قام بمحاولة أصيلة لتفسير طبيعة هذا «الملك العضوض» من داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية.

لقد شاع عن أفلاطون أنه صاحب «المدينة الفاضلة» التي اعترف هو نفسه بأنها يصعب أن تقوم على الأرض، وإنما مكانها «في السماء»، سماء «المثل» التي تتحقق فيها نماذج الأشياء، ومنها نظم الحكم، على أجمل صورة وأكمل ما يكون الشيء. وهذا صحيح. ولكن صحيح أيضاً أن أفلاطون قد حلل وشرَّح النظم الأخرى من الحكم غير الفاضل، نظم المدن المضادة للمدينة الفاضلة. وإذا كان في حديثه عن المدينة الفاضلة يميل إلى الخيال والحلم، فهو في تحليله الخالد حقاً لمضادات هذه المدينة ـ أي لأنواع الملك العضوض وأسراره وخفاياه ـ أكثر واقعية وأكثر موضوعية وتدقيقاً من أي محلل يمكن وصفه بهذه الأوصاف في العالم القديم.

معلوم أن «الديمقراطية» كلمة يونانية، وهي مؤلفة من ديموس، بمعنى الشعب، وكراتوس، بمعنى سلطة أو حكم. فالديمقراطية إذاً هي «حكم الشعب نفسه بنفسه». ولم يكن أفلاطون يحبذ هذا النوع من الحكم لأن التجربة قد دلته على أن العيب الأكبر الذي يصيب «المدينة» التي يتولى فيها الحكم ساسة من «الشعب» (أو الدهماء) هو جهل هؤلاء وعدم كفاءتهم، ولذلك قرر أن المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا شيّدت لبنة لبنة بإعداد رجال الدولة والساسة خير إعداد، فيكونون عارفين بشؤون المدينة (الدولة) أكفاء قادرين على القيام بمهامهم خير قيام. ومن هنا ارتأى أن المدينة لا تكون فاضلة إلا إذا كان رئيسها فيلسوفاً، وهو ذلك الرجل الواسع المعرفة، الحكيم في تفكيره وسلوكه. لقد نظر إلى رئيس المدينة نظرة الناس إلى الطبيب. فإذا كان من شرط مزاولة مهنة الطب التي هي حفظ صحة البدن وإزالة المرض عنه، المعرفة الدقيقة بالبدن وبالأمراض وأسبابها وطرق علاجها، فكذلك يجب أن يشترط في رئاسة المدينة الفاضلة أن يكون رئيسها عارفاً بشؤون المدينة، قادراً على أن يحقق العدالة في تدبيره لها. ولكن أفلاطون انتهى كما قلنا إلى الإقرار بصعوبة قيام مثل هذه المدينة لأن الفلاسفة قليلون ولا يوجدون في كل وقت، وإذا وجدوا فالناس في الغالب لا يسلّمون أمرهم إليهم، ثم إن من الفلاسفة أنفسهم من لا يتصفون بما يلزم من الخصال الحميدة التي لا بد منها في رئيس المدينة.

تبقى إذاً المدن التي توجد في الواقع فعلاً، وهي أنظمة في الحكم جعلها أفلاطون تتعاقب في كتابه **الجمهورية** كما يلي: حكومة الأرستقراطية (Aristocratie) التي ترجمت إلى العربية بـ «حكومة الأخيار»، وهي عنده أفضل أنواع الحكم الممكنة واقعياً. وبانحلال هذا النوع تقوم التيمقراطية (Timocratie)، وتعني حرفياً دولة الثروة والقوة العسكرية، وقد ترجمت إلى العربية بـ «رئاسة الكرامة» أو «مدينة الغلبة» لكون أصحابها يسعون إلى «الكرامة»، بمعنى المجد واليسار، عن طريق الفتوحات العسكرية (كما كان الشأن في إسبرطة). وبانحلال التيمقراطية تنشأ الأوليغارشية

(Oligarchie) أي حكومة الأقلية من الأغنياء، وقد ترجمت إلى العربية بـ «رئاسة القلة» وبـ «رئاسة الخسة» و«برئاسة خدمة المال» وبـ «رئاسة اليسار». وبانحلال الأوليغارشية تقوم الديمقراطية (Démocratie)، وهي «حكم الشعب نفسه بنفسه»، وعرف هذا النوع في الترجمات العربية القديمة بـ «الرئاسة الجماعية» وبـ «مدينة الحرية». فالديمقراطية عند اليونان هي المدينة الجماعية التي يغلب فيها ما هو طبيعي وفطري، ولا تتجاوز في الغالب ما هو ضروري، ويكون السؤدد فيها لذوي النسب والحسب. وبانحلال الديمقراطية تعمّ الفوضى، ويكون المآل قيام الحكم الاستبدادي أو الطغيان (Tyrannie). وقد ترجم هذا المصطلح قديماً إلى العربية بـ «مدينة التغلب» أو «رئاسة وحدانية التسلط».

وهكذا تنحصر نظم الحكم الواقعية عند أفلاطون بين طرفين، أحدهما حكومة الأخيار (الأرستقراطية) (Aristocratie)، وهي الأقرب إلى المدينة الفاضلة، والآخر حكومة الطاغية الوحداني التسلط (Tyrannie)، وهي في الطرف المقابل الأبعد عن المدينة الفاضلة. وبين هذين الطرفين تتعاقب نظم الحكم عبر التيمقراطية والأوليغارشية والديمقراطية.

على أن أفلاطون يعود في مؤلفات أخرى ليصنف الحكومات حسب كونها دستورية تحكم بالقانون أو غير دستورية تحكم بالهوى، وانطلاقاً من كون الحكم فيها في يد فرد أو أقلية أو في يد الجميع. وهكذا، فالحاكم الفرد قد يكون على رأس حكم ملكي دستوري، وقد يكون على رأس حكم استبدادي، والأقلية الحاكمة قد تكون دستورية، فتكون حكومتها «حكومة الأخيار» (الأرستقراطية)، وقد تكون غير دستورية وحكومتها حكومة الأغنياء (الأوليغارشية)، أما الحكم الجماعي (الديمقراطية)، فقد يكون معتدلاً وقد يكون متطرفاً. وأفضل نظم الحكم حسب هذا المقياس الجديد هي الملكية المقيّدة بدستور وبهيئات نيابية تمثل الجميع. إنه نظام في الحكم مركّب يجمع بين الملكية والديمقراطية ويتجنب مساوئهما: يتجنب مساوئ الملكية المطلقة التي تتلخص في حبّ السلطة والانفراد بها، كما يتجنب مساوئ الديمقراطية التي تتمثل في المغالاة في حب الحرية. وبالجمع بينهما بالشكل الملائم يحصل التوازن الذي يحكمه مبدأ الحكمة المفترض في النظام الملكي ومبدأ الحرية الذي تقوم عليه الديمقراطية. ذلك هو ما انتهى إليه أفلاطون في آخر كتاب له في الموضوع: كتاب **القوانين** (ترجم إلى العربية باسم «النواميس»).

فكيف قرأ الفلاسفة المسلمون آراء أفلاطون في الحكم؟ أما ابن سينا، فلا بضاعة له في هذا المجال تستحق الذكر، وأما الفارابي فقد عمد إلى «الجمع» كعادته بين أفلاطون وأرسطو وأمشاج من نظرية الخلافة السنّية والإمامة الشيعية، وانتهى به

الأمر إلى القول بأن المدينة الفاضلة هي التي يرأسها فيلسوف أو نبي، وقد فكر فيها باستلهام التجربة النبوية في المدينة ممزوجة بعناصر من مدينة أفلاطون.

وهكذا، فليس في ما كتبه الفارابي في الموضوع ما يستثير اهتمامنا وانتباهنا، نحن عرب القرن الحادي والعشرين. وبالعكس من ذلك تماماً فيلسوف قرطبة ابن رشد. وفي ما يلي البيان:

اختصر فيلسوفنا كتاب **السياسة** لأفلاطون، وهو المعروف اليوم بـ **الجمهورية**، وعلق على كثير مما ورد فيه، مطابقاً بين ما قرره أفلاطون في هذا الكتاب وحقب من التاريخ الإسلامي. وفي ما يلي أمثلة:

يوافق فيلسوف قرطبة أفلاطون على تحليله لكيفية انتقال الحكم من الرئاسة الفاضلة إلى الرئاسة الكرامية (رئاسة العسكر والفتوحات)، ويقرأ ذلك التحليل في مراحل من التاريخ الإسلامي. يقول مخاطباً قارئه: «وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون، في تحوّل السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية». ثم يضيف: «ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزيرة»[2]، يعني الأندلس. ومضمون هذه الملاحظة الأخيرة أن الحكم في المغرب والأندلس كان أقرب إلى السياسة الفاضلة على عهد الملك المستنير المتفلسف يوسف بن عبد المؤمن، ثم تحول إلى حكم العسكر وطلب المجد من خلال الأعمال العسكرية على عهد ابنه يعقوب المنصور. أما في الأقطار الإسلامية الأخرى، فقد تفككت الدولة في كثير منها، مما جعلها تعيش وضعية «المدينة الجماعية»، وضعية اللادولة حيث الكلمة للقبائل والعشائر وليس للسلطة المركزية. هذا ما يبرزه فيلسوف قرطبة عندما يقول: «والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير. وإنما بقي لهم من النواميس (القوانين والأعراف): الناموس الذي حفظ عليهم حقوقهم الأولى»، يعني نمط العيش في المجتمع القبلي حيث يكتفي الناس بالضروريات.

فتأمل! أما البقية فستأتي!

---

(٢) انظر نصوص ابن رشد في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات إبن رشد؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

(٤٣)

ابن رشد وابن خلدون... الدولة المركبة

إذا كان ابن رشد لا يترك فرصة خلال عرضه للآراء أفلاطون في كتاب **الجمهورية** دون الإشارة إلى ما يؤيدها من تاريخ الأقطار الإسلامية، وإذا كان يسهب، بصفة خاصة، في تشريح نظام الحكم الاستبدادي الذي يكون على رأسه الطاغية «وحداني التسلط»، منبّهاً غير ما مرة إلى أنه هو الحكم السائد زمن تأليفه لكتابه **الضروري في السياسة** (انظر المقالة السابقة)، فإنه لم يفته أن ينبّه، عندما كان بصدد شرح كتاب **الخطابة** لأرسطو، إلى أن نظم الحكم التي ذكرها هذا الأخير ـ وهي نفسها التي درسها أفلاطون ـ لا توجد بسيطة إلا على صعيد التحليل؛ أما على أرض الواقع فهي في الغالب مركبة. يقول: «وينبغي أن تعلم أن هذه السياسات التي ذكرها أرسطو ليست تُلْفَى بسيطة وإنما تلفى أكثر ذلك مركبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن (زمن الموحدين في المغرب والأندلس)، لأنها إذا تؤملت توجد مركبة من فضيلة (حكومة أخيار) وكرامة (حكومة الطموحات وطلب المجد) وحرية (حكومة الشعب: الدهماء) وتغَلُّب (حكومة وحداني التسلط: الاستبداد)».

لنسجل إذاً هذه الشهادة التي يقدمها لنا ابن رشد، فهي ما يهمنا من هذا الاستطراد نحو أفلاطون وأرسطو في القضية التي نتحرك في إطارها، قضية الإصلاح. إنها شهادة تؤكد أن نظام الحكم في المغرب ـ على عهد ابن رشد على الأقل ـ كان مزيجاً من الملكية والأرستقراطية والتيمقراطية والديمقراطية والطغيان. ومع أن فكرة «الدولة المركبة» كانت معروفة منذ اليونان، على الأقل عند أفلاطون وأرسطو، وقد أشار إليها ابن سينا كذلك، فإن ما يميّز وجهة نظر ابن رشد هو فهمه لفكرة التركيب من جهة، و«النموذج العلمي» الذي يستوحيه من جهة أخرى، كما سنرى لاحقاً.

وإذاً فسؤالنا الأول: «من أين نريد الانتقال إلى الديمقراطية؟»، في المغرب على الأقل، يجد جوابه ماضياً وحاضراً في مفهوم «الدولة المركبة»، كما دلنا على ذلك ابن رشد. فلنتعرف عن كثب على طبيعة هذه الدولة ولنطلب شهادة ابن خلدون الذي عاش بعد ابن رشد بنحو قرنين من الزمان. ومعلوم أنه إذا اتفق المؤرخ والفيلسوف على شيء، فذلك دليل على أن ذلك الشيء من الحقائق التي لا غبار عليها.

لقد اهتم ابن خلدون بالفلسفة السياسية، ولكنه لم يجد فيها بغيته كمؤرخ يبحث عن «معيار صحيح» تُرجَع إليه الأخبار عن الواقعات للتمييز فيها بين الصادق والكاذب، بين ما تقبله «طبائع العمران» وما لا تقبله. ولذلك قرر أن ينشئ هذا «المعيار»، فابتكره ابتكاراً وسماه «علم العمران»، وموضوعه دراسة «العمران البشري» كما هو في الواقع، وليس كما ينبغي أن يكون.

لم يكن ابن خلدون من دعاة الإصلاح، وإنما كان يرى أن «للعمران طبائع في أحواله»، بمعنى أن التغيير، إذا حدث في المجتمع والسياسة، فهو يحدث بفعل «قوانين» (ويسميها «طبائع») ونمط من التطور لا فكاك منهما. وهذا يعني أن التاريخ في نظره لا يسير وفق رغبات الناس، وإنما يسير وفق مسلسل من الأحداث تتحكم فيها عوامل موضوعية مستقلة عن إرادة البشر. وفي مقدمة هذه العوامل: «العصبية»، أي القوة القبلية. فهي التي كانت صانعة الأحداث في عصره والمحركة للتاريخ العربي الإسلامي عموماً. وحركة التاريخ ـ الذي تحركه العصبية ـ تتم في نظره على الشكل التالي: العصبية «تجري نحو غاية هي المُلك»، والملك ينتهي إلى الترف والانفراد بالمجد، وهذان ينتهيان به إلى الهرم ولا بد، فتسقط الدولة تحت ضربات عصبية جديدة مُطالبة (بالحكم)، فتبدأ دورة جديدة تلاقي هي الأخرى المصير نفسه، وهكذا...

لقد أعرض ابن خلدون إذاً عن فكرة «المدينة الفاضلة» التي قال بها الفلاسفة، لكونها كما يقول: «نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير». إن «المدن» أو الدول ـ والمعنى واحد ـ إنما تنشأ في نظره بالعصبية. أما «السياسات» التي تتبعها الدول، فهي عنده أساليب في الحكم والتسيير، وليست وسيلة للحصول على الحكم أو لإنشاء ممالك ودول.

والسياسات التي عرفها التاريخ الواقعي، والتي يسوس الحكام الناس بمقتضاها، هي في نظره صنفان: صنف يستند «إلى شرع من الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه» (الرسول)، وصنف يستند إلى «سياسة عقلية يوجب انقيادَهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته

بمصالحهم». وهذه، يعني السياسة العقلية، هي ـ في نظر ابن خلدون ـ على وجهين: «أحدهما يُراعَى فيها المصالحُ على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحِكمة... الوجه الثاني أن يُراعَى فيها مصلحةُ السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً». ويضيف ابن خلدون قائلاً: «وهذه السياسة [العقلية] التي يُحمل عليها أهل الاجتماع هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية».

هكذا يلتقي ابن خلدون مع ابن رشد في وصف طبيعة نظام الحكم في المغرب، بل في الأقطار الإسلامية كلها بعد الخلافة الراشدة، بكونه نظاماً مركباً: ابن رشد يقرر بلغته واصطلاحه كفيلسوف أن السياسة في العلم العربي الإسلامي ـ يعني نظام الحكم ـ «إذا تؤملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب». أما ابن خلدون، فيقول عنها بلغة «علم العمران» الذي شيّده: إن «قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء، من مراعاة الشوكة والعصبية، ضرورية».

هل من اسم يجمع هذه الأوصاف الرشدية ـ الخلدونية في كلمة واحدة؟ بعبارة أخرى: كيف نسمّي هذا النوع من الحكم المركب المختلط؟

إذا حصرنا اهتمامنا في المغرب وحده، فسيكون في الإمكان تسميته بالاسم الذي تسمى به الدولة في المغرب، تاريخياً ـ على الأقل منذ زمن ابن رشد ـ أعني: «المخزن»! وإذا كان هذا اللفظ قد استعمل في البداية كاسم مكان للمحل الذي تخزن فيه أمتعة الدولة من مؤن وغيرها، فإنه سرعان ما صار منذ زمن عبد المؤمن، مؤسس الدولة الموحدية (قبيل منتصف القرن السادس الهجري)، علَماً على صاحب ذلك المخزن، أعني الدولة نفسها. وقد تكرس هذا الاستعمال زمن ابن خلدون، على عهد المرينيين، إذ صار المخزن يعنى الدولة ليس فقط كجامعة للثروة وجابية للضرائب، بل أيضاً كصاحبة السلطة القهرية، سلطة «المخازني»، أعني الشرطي الذي يجمع بين الحال المدنية والحال العسكرية، والذي ما زال كثير منا يستحضر صورته ودوره في القرية المغربية خاصة. ومعلوم أن المناطق التي لم تكن تمارس فيها سلطة هذا «المخازني»، وبالتالي لا تجبى منها الضرائب، كانت تسمى ـ على الأقل في القرن التاسع عشر وإلى أوائل القرن العشرين ـ «بلاد السيبة»، في مقابل بلاد المخزن. «السيبة» (من التسيب) هي وضعية اللادولة، حيث السلطة لشيوخ القبائل، وهي

أشبه بـ «المدينة الجماعية» أو «مدينة الحرية» التي ترجمت بها «الديمقراطية» بالمفهوم اليوناني في الأدبيات السياسية القديمة.

هل «السيبة» حاضرة ضمن عناصر الدولة المركبة؟

نعم، هي حاضرة في قائمة ابن رشد من خلال عنصر «الحرية»، إذ المقصود منها «المدينة الجماعية» التي لا تخضع لسلطة المخزن وقوانينه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن أن نجد للسيبة مكاناً في عبارة ابن خلدون: «أشياء من مراعاة الشوكة والعصبية».

وإذاً، فالدولة المركبة التي سادت العالم العربي الإسلامي، منذ أن انقلبت فيه الخلافة إلى ملك عضوض، كانت تجمع بين طرفين متناقضين: وحدانية التسلط من جهة، و«السيبة» من جهة أخرى. فهل يمكن إصلاح هذا النوع من الدولة حتى تصير «مدينة فاضلة» أو على الأقل تكون الحكومة فيها «حكومة أخيار»؟

(٤٤)

المـال مـال بيوتـات... والجـاه مصـدر للمـال، والتملـق مصـدر للجـاه!

انتهينا في المقالة السابقة إلى النتيجة التالية: وهي أن الدولة في العالم العربي الإسلامي دولة مركبة، كما يقول ابن رشد، من «فضيلة، وكرامة، وحرية، وتغلب»، أو هي تجمع بين «أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»، كما يقول ابن خلدون. وكونها مركبة يعني أنها ليست فاضلة بإطلاق ولا استبدادية بإطلاق، كما يعني أيضاً أنها يمكن أن تتحول وتنتقل من وضع إلى آخر.

ولكن الدولة العربية، كغيرها من الدول، ليست مجرد عناصر منها تتركب، بل هي أيضاً نسيج من العلاقات. والعلاقات هي التي تعطي للعناصر مضمونها، وهي التي تربط أو تفصل بين «من أين؟» و«إلى أين؟». فعلاً، ليست الدولة ولا السياسة مجرد عناصر منها تتركب، بل هي أيضاً نمط من العلاقات، وأهمها علاقة السلطة بالمال. وغني عن البيان القول إن الدولة التي تحدث عنها ابن رشد وابن خلدون تنتمي إلى القرون الوسطى، وإذاً فالعلاقات فيها ليست من نوع العلاقات التي يتميز بها المجتمع الحديث والتي ينسجها السلوك العقلاني، واحترام حقوق الإنسان والمواطن، والمساواة بين الناس. . . الخ. العلاقات في مجتمع تلك الدولة لم تكن من هذا القبيل، كما أنها لم تكن من النوع الذي عرفته أوروبا والذي كان يحكمه قانون «المال مفيد للسلطة»، أي يعطيها (علاقات السيد بالعبد، علاقات الإقطاعي بالقن، علاقات رب العمل بالعمال).

العلاقة بين السلطة والمال في الدولة العربية الوسطوية، علاقة معكوسة. فليس المال فيها هو الطريق إلى السلطة، بل كانت السلطة هي الطريق إلى المال. وهذا ما يشهد له كل من ابن رشد وابن خلدون، فلنستمع إلى شهادتهما.

يلاحظ ابن رشد أن الناس في كثير من الممالك الإسلامية صنفان: «صنف يعرف بالعامة، وآخر يعرف بالسادة، كما كان الحال عليه عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا». ويضيف ابن رشد: «وفي هذه الحال يسلب سادتُهم عامّتهم، ويُمْعِن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه» (مدن الأندلس). ثم يضيف فيلسوف قرطبة: «وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة من أفراد العامة، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة... والأموال المكتنزة أصلاً في هذه المدينة (الدولة) هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوتات السادة، ولذلك فالجزء الإمامي منها (الرئيس) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق».

والجدير بالتنبيه أن لفظ «السادة» في عبارة ابن رشد قد ورد كمقابل لـ «العامة»، وليس كمقابل لـ «العبيد»، وهو يحيل لا إلى «الخاصة» عموماً، بل إلى فئة منها هي التي كانت تشكل قوام «المخزن» الموحدي. ذلك أن لفظ «السيد» كان يطلق بالتخصيص على رجال الموحدين الذين كانوا العمود الفقري لدولتهم.

فانقسام المجتمع آنذاك إلى «سادة» «وعامة» يوازيه ذلك التصنيف الذي كان جارياً في مغرب ما قبل الحماية الفرنسية: المخزن والرعية، والذي ما زالت آثاره وبقاياه ماثلة إلى اليوم. والمخزن بهذا المعنى الاجتماعي يشمل جميع أولئك الذين يتمتعون بقسط من «الجاه»، من الوزراء وكبار الموظفين، إلى القضاة والعلماء والأعيان والعدول والقواد والإقطاعيين، إلى من دونهم من «المخازنية» ومن في معناهم. جميع هؤلاء كانوا في موقع «السادة» يمعنون في «الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط»، حسب عبارة فيلسوف قرطبة.

على أن الاستيلاء على أموال العامة لا يكون بالتسلط وحده، بل يحصل أيضاً بالخدمة: خدمة العامة للسادة. وهذا ما بيّنه ابن خلدون بوضوح في فصل عقده بعنوان «فصل في أن الجاه مفيد للمال»، أي يعطيه. يشرح ابن خلدون سبب ذلك

وما يترتب عنه فيقول: «والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلى جاهه. فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروري أو حاجي أو كمالي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفر قيم تلك الأعمال عليه، فهو بين قيم للأعمال يكسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغني لأقرب وقت ويزداد يساراً وثروة».

والجاه بهذا المعنى يسري في جسم المجتمع من أعلى إلى أسفل ليس على مستوى الأفراد وحسب، بل على مستوى الطبقات كذلك. وهذا ما يشرحه ابن خلدون قائلاً: «ثم إن كل طبقة من طباق (= طبقات) أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش؛ ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه: فإن كان متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله. وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله، ونسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تنميته. فأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يرمِّقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة».

معنى ذلك أن السلطة والمال في المجتمع المخزني يسيران جنباً إلى جنب وبشكل متداخل، من أعلى إلى أسفل، على صورة هرم مقلوب ملابس لهرم السكان: قاعدة هرم الجاه والمال، حيث يوجد أكبر قدر منهما، ملابسة لقمة هرم السكان، ثم تأخذ تلك القاعدة في الضيق نزولاً إلى قاعدة هرم السكان، حيث تلتصق الأغلبية الساحقة بالأرض حيث لا جاه ولا مال.

الجاه هو مصدر الثروة في دولة المخزن، فكيف يتم الحصول عليه؟

يجيب ابن خلدون: بالخضوع والتملق لذوي السلطان. ذلك أن الجاه يبذله من هو فوق لمن هو تحت: «فيكون بذله بيد عالية وعزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق». ويلاحظ ابن خلدون أن هذا الخُلق، خلق التملق، يحدث في الدول اضطراباً في المراتب: ذلك أن «كثيراً من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بِجِدِّه ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق

له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة وينتظم في عدد أهل الدولة».

ومن هؤلاء يتكون من يسميهم ابن خلدون بـ «المصطنعين الذين لا يعْتَدُّون بقديم ولا يذهبون إلى دالَّة ولا ترَفُّع، وإنما دَأْبُهم الخضوع له والتملق والاعْتِمال في غرضه متى ذهب إليه، فيتسع جاههم وتعلو منازلهم وتنصرف إليهم الوجوه والخواطر بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة عنده».

(٤٥)

ابن خلدون: الهرم حتمي... وابن رشد: الإصلاح ممكن!

خلاصة المقالات الثلاث السابقة التي خصصناها للدولة في العالم العربي الإسلامي من منظور ابن خلدون وابن رشد، أنها دولة مركبة «من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب» بتعبير ابن رشد، أو من تيمقراطية وأوليغارشية وديمقراطية واستبداد حسب المصطلح اليوناني. أما جوهر العلاقات في مجتمعها، فيقوم على مبدأين متلازمين: «الجاه مفيد للمال» بالتسلط أو بالخدمة، و«التملق مفيد للجاه» الذي يولد طبقة المصطنعين، حسب تعبير ابن خلدون.

هل يمكن إصلاح هذه الدولة؟ هل يمكن الدفع بالأمور فيها إلى أن تصير «الفضيلة» فيها مهيمنة؟

لنطلب الجواب مرة أخرى من ابن خلدون وابن رشد.

أما ابن خلدون، فقد استقى جوابه من استقراء تاريخ الأقطار الإسلامية إلى عهده، وبالخصوص منها أقطار المغرب العربي، مفضلاً التقيد بما تعطيه «الأخبار عن الواقعات» المتسقة مع «طبائع العمران»، متجنباً الخوض في ما ينبغي أن يكون، سواء كان ذلك مما يتصوره الفلاسفة من مدن فاضلة «على جهة الفرض والتقدير» أو مما يسعى إليه صاحب الدعوة الدينية. هو يقرر أن القوة المحركة للتاريخ هي العصبية، وأنه على الرغم من «أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق»، فإن «الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، و«أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد» والجنوح إلى «الترف والدعة والسكون»، وأنه

إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»، «وأن الدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص»، و«أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع».

ومع هذا التسلسل الحتمي الذي ينتهي بالدولة إلى الهرم والسقوط، والذي لا يترك مجالاً للتفكير في أي إصلاح، فإن صاحب **المقدمة** لا يستبعد أن «تستجد الدولة عمراً آخر سالماً من الهرم»، وذلك بـ «أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً أو شيعة» من غير أهله وقبيلته «ممن تعوّدوا الخشونة»، أي من غير أولئك الذين حصل بهم الانفراد بالمجد والترف والدعة، والذين جروا الدولة نحو الهرم. ويستشهد ابن خلدون لإمكانية حصول هذا التجدد في الدولة، على رغم بلوغها مرحلة الهرم، بالسياسة التي كانت تسلكها «دولة الموحدين بإفريقية، فإن صاحبها كثيراً ما يتخذ أجناده من زناتة والعرب ويستكثر منهم ويترك أهل الدولة المتعودين للترف، فتستجد الدولة بذلك عمراً آخر سالماً من الهرم».

هل يتعلق الأمر بـممارسة مبكرة لـ «التناوب»؟

ومع ذلك، فإن هذا العمر الذي تضيفه الدولة إلى عمرها الأصلي لا يحول دون وقوع الدولة، في نهاية المطاف، في «المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها منه برء إلى أن تنقرض». إن أفق تفكير ابن خلدون تحكمه حتمية الهرم لأن هرم «الدولة» في نظره طبيعة من «طبائع العمران»، وبالتالي فـ «التناوب» الذي ذكره ابن خلدون قد يضيف إلى الدولة عمراً آخر، ولكنه لا يقيها من الهرم المحتوم.

حالة واحدة يمكن أن تتجاوز الهرم، هي تلك التي نسميها اليوم بـ «الثورة» التي تقوم عندما يصبح كل شيء في الدولة لا يستطع مواصلة السير، وذلك حينما تتبدل أحوال البلد جملة: «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث». يحدث ذلك عندما تقوم أسرة حاكمة جديدة بتأسيس دولتها على أنقاض دولة أسرة حاكمة قديمة، كما حدث مثلاً عندما قامت الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية في المشرق، أو عندما قامت دولة الموحدين على أنقاض دولة المرابطين في المغرب.

هل يوافق ابن رشد على هذا الرأي؟ هل يقول بحتمية الهرم؟

لا، إن فيلسوف قرطبة يرى أن الإصلاح ممكن والمدينة الفاضلة ممكنة، ولكن بشروط! وفي ما يلي موجز لوجهة نظره:

عندما انتهى ابن رشد من عرض آراء أفلاطون في تحول أنظمة الحكم على

التعاقب، من الأرستقراطية (حكومة الأخيار) إلى اليمقراطية إلى الأوليغارشية إلى الديمقراطية إلى الطغيان، نبّه إلى أن هذا التعاقب ليس ضرورياً ولا حتمياً، لأن الأمر يتعلق بالشؤون الإنسانية، وهي كما يقول: «إرادية كلياً»، أي أعمال يأتيها البشر بإرادتهم وتتدخل فيها السنن القائمة كالتربية والسياسة والتشريعات. ومن هنا كان «تحول الإنسان من خلق إلى خلق» لا يحصل ضرورة وبالحتم، كما تحدث التحولات في الطبيعة، و«إنما يكون تابعاً لتحول السنن ومرتباً على ترتيبها».

ويرد ابن رشد على الاعتراض القائل إن قيام المدينة الفاضلة كما تصورها أفلاطون يتطلب أن يكون الحكام فلاسفة، وهؤلاء يندر وجودهم، وإذا وجدوا، كما كان الحال زمن أفلاطون نفسه، فالناس في الغالب لا يأتمرون بأمرهم ولا يتخذونهم قدوة؛ ثم إن المتعاطين للفلسفة أنفسَهم كثيراً ما يفتقدون الصفات التي تؤهلهم لقيادة المدينة الفاضلة، والنتيجة من كل ذلك استحالة قيام هذه المدينة. يرد ابن رشد على هذا الاعتراض بالقول: «والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناساً بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها، ومع ذلك ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه. فإذا اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمان لا ينقطع، صار ممكناً أن توجد هذه المدينة الفاضلة».

على أن الطريق إلى المدينة الفاضلة ليست واحدة في نظر ابن رشد: هو يرى أنها «قد تنشأ على غير هذا الوجه» الذي رسمه أفلاطون، ويضيف فيلسوف قرطبة: «غير أن ذلك يكون في زمن طويل: وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن ويؤثرون فيها قليلاً قليلاً إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير». ويضيف ابن رشد قائلاً: «وتحول هذه المدن [غير الفاضلة نحو أن تصير فاضلة] يكون بشيئين اثنين، أعني بالفعال والآراء، ويزيد هذا، قليلاً أو كثيراً، تبعاً لما تجري به النواميس القائمة في وقت و[تبعاً] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها». ثم يضيف قائلاً: «وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة، وأنت تلمس ذلك في مدننا»[٣].

---

(٣) نفس المرجع، ص ١٦٤.

خلاصات أربع نخرج بها من ملاحظات فيلسوفنا:

أ ـ إن بقاء الدولة على ما هي عليه من الاستبداد أو دخولها في مرحلة الهرم ليس أمراً حتمياً، فالإصلاح ممكن لأن الشؤون الإنسانية «إرادية كلياً». وبعبارة معاصرة: الإصلاح مسألة إرادة، وبالتالي فهو لا يحتاج إلا إلى قرار سياسي.

ب ـ لا بد لكي ينجح الإصلاح من اختيارات محددة لا تتناقض مع «الناموس العام» الذي اختارته الأمة، وفي الوقت نفسه لا تكون «مخالفة للشرائع الإنسانية». ولا بد من «أن تكون الفلسفة قد بلغت غايتها»؛ وبلغة عصرنا لا بد من دستور غير مخالف لـ «الشريعة الإنسانية»، والشرائع الإنسانية اليوم تتلخص في كلمة واحدة هي «الديمقراطية»، ولا بد من «فلسفة»، أي من فكر مستنير يحلّ محل العقلية الجامدة على التقليد.

ج ـ إن الآراء الحسنة والتصريحات المنعشة وحدها لا تكفي في الإصلاح، بل لا بد من أن تقرن بالأعمال الصالحة.

د ـ لا بد من تعاقب «حكومات أخيار» يرعون الإصلاح ويواصلونه إلى أن يصير الأمر على «أفضل تدبير».

هل ينبغي لي إضافة شيء آخر؟

سأقتصر على تقرير ما يلي:

الانتقال إلى الديمقراطية في العالم العربي يعني مواجهة الحتمية الخلدونية بالمشروع الرشدي.

ولكن كيف؟

إنه السؤال الثالث من أسئلتنا الرئيسية.

(٤٦)

في معنى التركيب، والنموذج المفكر فيه!

لعل القارئ يتساءل: ماذا يعنيه كل هذا الكلام التراثي الذي أقحمناه هنا، خلال المقالات السابقة بالنسبة إلى حاضر العالم العربي اليوم؟ ما علاقة مفهوم «التركيب» كما وظفه ابن رشد وابن خلدون في فهم مجتمعهما ودولتهما بحال المجتمع والدولة الآن؟ وما أهمية التذكير هنا بالنزعة الحتمية الخلدونية والنزعة الإصلاحية الرشدية؟ وبعبارة قصيرة، ما العلاقة بين أفق ابن خلدون وابن رشد والأفق المعاصر، أفق القرن الواحد والعشرين؟

أسئلة لا بد من طرحها والوعي بما تطرحه من ضرورة مراعاة الفارق الزمني!

إذا نحن أردنا أن نفسر اختلاف رأي ابن رشد عن رأي ابن خلدون في مسألة الإصلاح، فلا بد من الأخذ بعين الاعتبار عاملين اثنين: النموذج العلمي الذي استوحاه كل منهما، ثم طبيعة العصر الذي عاش فيه.

أما ابن رشد، فقد فكر في «التركيب»، في سياسات الدول، مستوحياً نموذجاً رياضياً هندسياً هو فكرة «الوسط». هو يرى أن التركيب ليس مجرد جمع بين عناصر كيفما اتفق، بل التركيب عنده هو نوع من «الوسط» بين طرفين متناقضين. فحكومة الأخيار في طرف وحكومة الطغيان في الطرف المقابل، والدولة المركبة تقع بينهما، تماماً كما هو الشأن في الألوان التي تقع بين الأبيض والأسود، فهي تتدرج من الأبيض عبر ألوان لا حصر لها تزداد فيها نسبة السواد إلى أن تصير إلى الأسود الكامل. وهذا الفهم للتركيب بوصفه مجالاً للحركة من طرف إلى طرف هو ما جعل ابن رشد يؤمن بإمكانية الإصلاح، وبالتالي يتجنب تشاؤم أفلاطون، بل يعترض عليه أيضاً، كما سنرى بعد.

أما ابن خلدون، فقد فهم «التركيب» في الدولة على غرار نموذج «كيميائي» هو «المزاج». فمزاج الإنسان حسب النظرية الطبية القديمة هو حصيلة الأخلاط الأربعة (المرتان الصفراء والسوداء والبلغم والدم). والمزاج يسمى باسم الخلط الغالب. ومزاج الدولة عند ابن خلدون هو مزاج العصبية صاحبة الدولة، ويتغيّر مزاجها حسب الطور الذي تكون فيه. هو يرى أن «حالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار»: طور «الظفر بالبغية»، أي التأسيس، ويكون «صاحب الدولة أسوة قومه... لا ينفرد دونهم بشيء»، وتكون سياسته بمشاركة أهل العصبية، وهم العمود الفقري في جماعة «أهل الحل والعقد» آنذاك، كما تكون أقرب إلى الفضيلة والشريعة.

يأتي بعد ذلك طور «الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك... واصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع». ثم تنتقل الدولة إلى «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك».

يأتي بعده «طور القنوع والمسالمة» وتقليد السابقين، ثم «طور الإسراف والتبذير»، وفيه «تحصل في الدولة طبيعة الهرم». فالتركيب هنا متداخل مع «أطوار الدولة» إلى الدرجة التي يمكن القول معها إن لكل طور مزاجه الخاص. وواضح أن هذا النموذج لا يسمح بالتفكير في الإصلاح، فأطوار الدولة كأطوار عمر الإنسان لا تقبل الانعكاس، فالشباب لا يعود... يوماً!

أما تأثير العصر ومعطياته في فهم «التركيب» في السياسة لدى مفكرينا العتيدين، ابن رشد وابن خلدون، فيمكن رصده كما يلي:

أما فيلسوف قرطبة، فقد عاش في عصر الدولة الموحدية التي عرفت فترات من الازدهار، خاصة على عهد عبد المؤمن وابنه يوسف، الأمير الفيلسوف صديق ابن رشد. وإذا كانت هذه الدولة قد شهدت انتكاسة على مستوى التضييق على الفلسفة والفلاسفة، وبالتالي على حرية الفكر وازدهاره في أواخر عهد يعقوب المنصور الذي تزامن مع أواخر عمر ابن رشد، فلم يكن ذلك مما لا يمكن تداركه، فعنصر «الفضيلة» ـ حسب تعبير ابن رشد ـ لم يكن قد توارى تماماً، لم يكن قد اقترب من «اللون الأسود» بعد، ولذلك نجد فيلسوف قرطبة يقول بإمكانية الإصلاح.

وأما ابن خلدون الذي عاش في عصر كان كله تراجعات في الميدان السياسي كما في الميدان الثقافي والازدهار الحضاري، في المغرب والأندلس وفي المشرق كذلك، فلم يكن يرى من سبيل للإصلاح إلا إذا انقلبت الأمور رأساً على عقب،

وحينئذ يكون التغيير ليس مجرد إصلاح، بل إنشاء شيء جديد تماماً. لقد كان وضع العالم الإسلامي في ذلك الوقت «كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة».

والتغيير في مثل هذه الحال لا يكون بـ «الإصلاح» وإنما يكون بحدوث انقلاب كبير في الأوضاع تتبدل به الأحوال جملة: «وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»، حسب تعبير ابن خلدون نفسه[٤].

هذا النوع من «الخلق الجديد والنشأة المستأنفة والعالم المحدث» كان مرتبطاً في أفق ابن خلدون بسقوط ما يسميه بـ «الدولة العامة»، وقيام أخرى مثلها مكانها، كسقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية مكانها، وذلك لا يكون بـ «الإصلاح»، بل بالثورة العارمة، كالثورة العباسية، أو ثورة المرابطين أو الموحدين، وهلم جراً. . ففي مثل هذه التغييرات الكبرى التي تأتي بعد ثورات شاملة عميقة يمكن حصول التجديد والإصلاح، أما في غير ذلك، فكل ما يمكن أن يحصل هو أن تزيد الدولة عمراً إلى عمرها بالتحالف مع قوى جديدة، كما ذكرنا، ليأتي بعد ذلك الهرم المحتوم.

وفي جميع الأحوال، تكون سياسة الدولة مركبة و«مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»[٥]. قد يتغلب هذا العنصر في وقت وقد يهيمن عنصر آخر، ولكن هذه العناصر تبقى حاضرة بشكل أو بآخر كـ «المزاج للمتكون» كما شرحنا.

ما الذي يمكن أن نستفيده من هذا الاستطراد في موضوع «التركيب» في الدولة والسياسة؟

هناك علاقة بين النظرية والواقع الذي تفسره: النظرية تشهد بالوجود للواقع الذي تفسره، والواقع يشهد للنظرية بالصحة، عندما تقدم عنه فهماً مقبولاً في مرحلة من مراحل تطور الفكر البشري. وعندما تحتفظ نظرية من النظريات بشيء من الصحة عندما يقرأ بها واقع معين، في وقت يقع خارج وقتها، فذلك دليل على أن

---

(٤) نفس المرجع، ص ١٦٤.

(٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، حققها وضبط كلماتها وشرحها وعلق عليها وعمل فهرستها علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٠)، ج ٢، ص ٧١١ ـ ٧١٢.

ذلك الواقع ما زال يحتفظ في جوفه بشيء ما من الواقع الذي منه انبثقت تلك النظرية أولاً.

وهكذا فإذا كانت الدولة العربية المعاصرة تقبل أن تقرأ، كلياً أو جزئياً، وفق نظرية ابن خلدون أو ابن رشد، فذلك دليل على أنه ما زالت تحتفظ بشيء ما من الصدق. وبالعكس: إذا كانت نظريتهما تجدان صدى في تفكيرنا يضفي عليهما نوعاً من الصدق، فذلك دليل على أن في الواقع العربي المعاصر شيئاً ما من «زمن» ابن خلدون وزمن ابن رشد!

(٤٧)

ماذا تبقى من دولة ابن رشد وابن خلدون؟

لقد أسهبنا في شرح مصطلحات ابن رشد وابن خلدون وآرائهما في الدولة. والدولة التي فكّرا فيها واستلهما معطياتها، قبل غيرها، هي الدولة التي عاشا في كنفها، دولة القرون الوسطى في العالم العربي. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ماذا بقي من هذه الدولة اليوم؟

لا بد من أن نلاحظ أولاً أن الدول القائمة الآن في العالم العربي لم تكن كلها موجودة كدول مستقلة متميزة زمن ابن رشد وابن خلدون. ولعل الدولة التي يصدق عليها القول بأنها كانت موجودة ومتميزة منذ زمن ابن رشد وابن خلدون، بل قبل زمنهما أيضاً، والتي ما زالت تجر معها تاريخها منذ ذلك الوقت، هي الدولة المغربية. فلنتخذها نموذجاً، وخصوصاً أنها أقرب إلى كل من ابن رشد وابن خلدون من غيرها.

بوسعنا إذاً أن نجيب عن سؤالنا: «ماذا بقي من الدولة التي فكر فيها ابن رشد وابن خلدون؟»، بالقول إن أول شيء يقدم نفسه كجواب عن هذا السؤال هو اسم تلك الدولة، أعني «المخزن». والسؤال الآن هو: ماذا بقي في «المخزن» الجديد القائم اليوم من «المخزن» القديم، كما تحدث عنه كل من ابن رشد وابن خلدون. هل عانى هذا «المخزن» من قبل، أو يعاني اليوم، «الهرم» الذي جعل منه ابن خلدون مصيراً حتمياً؟ هل ما زال المخزن دولة «مركبة» من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب، كما يقول ابن رشد؟ وهل ما زالت قوانينه «مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»، كما يقول ابن خلدون؟ ثم ما نوع العلاقة القائمة في هذه الدولة بين السلطة والمال؟ هل ما زالت

مجالاً لقانون ابن خلدون الذي يجعل التملق مصدراً للجاه، والجاه مصدراً للمال؟

بوسعنا أن نجيب بالإيجاب وباختصار كما يلي:

ـ لقد تعرضت دولة المخزن للهرم المحتوم في أوائل القرن العشرين مع فرض الحماية الفرنسية على المغرب.

ـ ثم حصل تجديدها بـ «إضافة عمر إلى عمرها»، حسب عبارة ابن خلدون، مع محمد الخامس الذي انفصل عن عملاء الاستعمار من المخزن القديم وتحالف مع الحركة الوطنية.

ـ فتحقق الاستقلال وتجددت الدولة وساد في تركيبها عنصر «الفضيلة» بتعبير ابن رشد، لأن محمد الخامس «صاحب الدولة» ـ كان ـ أسوة قومه (الوطنيين) «لا ينفرد دونهم بشيء» حسب عبارة ابن خلدون.

ـ ثم عرفت هذه الدولة، خلال الأربعين سنة التي تولى فيها أمرها الحسن الثاني، نوعاً من «التركيب»، شبيهاً بذلك الذي تحدث عنه ابن رشد، فعرفت فترات يطبعها «التغلب والاستبداد»، وأخرى أقرب إلى «الكرامة» أو «الحرية»، لينتهي به الأمر، في أواخر عمره، إلى الشروع في تغليب «الفضيلة» على العناصر الأخرى، بإقرار ما عرف بـ «التناوب التوافقي» الذي جاء أشبه بذلك الذي بدأ على عهد والده محمد الخامس مجدّد الدولة.

ـ أما الاغتناء بالدولة وبواسطتها حسب قانون «التملق مفيد للجاه» و«الجاه مفيد للمال»، فقد كان وما زال ظاهرة متفشية. وهي التي تقف وراء التفاوت الفاحش بين أقلية من الأغنياء وأكثرية كاثرة من الفقراء.

ـ واليوم، مع محمد السادس، كان ينتظر أن يتم الانتقال إلى التناوب الديمقراطي الحق، وبذلك يتم تجاوز دولة «المخزن» والانتقال إلى الدولة الديمقراطية. لكن هذا لم يحدث إلى حد الآن! فلنكتف إذاً بالقول: إن هذا الانتقال ما زال مشروعاً للمستقبل.

وهذا الذي حصل في المغرب يمكن أن يكون قد حصل مثله في بعض الدول العربية، ولكل أن يدخل عليه من التعديلات ما يراه ضرورياً لتتطابق مع واقع بلده. فأهل مكة أدرى بشعابها. ومع ذلك فـ «كلنا في الهم شرق».

نخلص مما تقدم إلى النتيجة التالية:

الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي لن يكون له مضمونه التاريخي الحق

إلا إذا كان يعني تدشين قطيعة نهائية مع «التركيب» الذي طبع دولة ابن رشد ودولة ابن خلدون ومع قانون «التملق مفيد للجاه، والجاه مفيد للمال» الذي شكل جوهر العلاقات فيها. وإذا كنا قد استحضرنا ابن رشد وابن خلدون، فلأن حاضرنا ما يزال يقع ضمن أفقهما. وغني عن البيان القول: إن طموحنا الديمقراطي سيكون متخلفاً عن عصرنا إن لم نضعه خارج أفقهما. ومع أن أفق ابن رشد يختلف عن أفق ابن خلدون من حيث إنه كان يؤمن بإمكانية الإصلاح لكون الحكم في نظره من الأمور التي تنتمي إلى الإرادة البشرية وليس إلى جبرية «طبائع العمران»، كما كان يرى ابن خلدون، فإن «المدينة الديمقراطية» التي تعني دولة المؤسسات التي ينتخبها الشعب بوصفه مصدر السلطات كانت تقع خارج أفق تفكيرهما، خارج مجال المفكر فيه خلال القرون الوسطى.

إن الفكر الإصلاحي القديم كان يتحرك داخل «التركيب» الذي شرحناه. أما اليوم فالمطلوب ليس القضاء على هذا التركيب بالمرة، فهذا غير ممكن، إذ ما من مجتمع إلا وهو مركب بصورة ما، وإنما المطلوب هو صبّ التركيب في مؤسسات يحكمها التعبير الديمقراطي الحر، وهو ما كان غائباً عن أفق ابن رشد وأفق ابن خلدون.

وإذاً، فإذا كان ابن رشد وابن خلدون ضروريين لنا في التماس الجواب لسؤالنا الأول: «من أين؟»، فإن الجواب عن سؤالنا الثاني «إلى أين؟» يتطلب مغادرة أفقهما والارتباط بأفق الحداثة وإنجازاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية.

في غياب أفق الحداثة لم يكن أمام ابن رشد من أفق غير التحرك عكساً مع سلسلة أفلاطون: من مدينة الطغيان والاستبداد، إلى المدينة الجماعية التي يهيمن فيها وضع اللادولة، إلى مدينة العسكر، إلى المدينة الأرستقراطية أو «حكومة الأخيار»، التي كان يرى فيها على غرار أفلاطون، النموذج الأمثل الممكن تحقيقه واقعياً. أما ابن خلدون الذي هيمن على نظرته طابع العبث والفوضى والتدهور الذي ساد زمانه، والذي فكر في التاريخ بعيداً عن أية فرضية في الإصلاح، فما كان له أن يرى من مصير للدولة المركبة غير الهرم المحتوم، على الرغم من كون هذه الدولة قد تضيف إلى عمرها عمراً آخر باعتمادها قوى جديدة أخرى «لم يفسدها الترف والمجد» حسب تعبيره.

وإذا كان من الجائز عقلاً أن يبقى «الهرم» الخلدوني اللاعقلاني شبحاً يهدد الدولة في العالم العربي في المستقبل القريب أو البعيد، فإن ما هو أكثر منه جوازاً في حكم العقل المستنير هو الطموح إلى تحقيق المشروع الرشدي، ولكن لا كما فكّر فيه

فحسب، بل كما يجب أن يكون في عصرنا نحن بوصفه مدينة الديمقراطية الحق. وبذلك يمكن الإفلات من الدورة الخلدونية إلى الأبد.

ذلك هو منطق الحداثة. وذلك هو مضمون الجواب عن السؤال «إلى أين؟». إن الديمقراطية بالنسبة إلى العالم العربي اليوم تعني تشييد صرح دولة القانون، دولة يحكمها دستور يضمن فعلاً استقلال القضاء، وينقل مزيداً من الصلاحيات إلى كل من الحكومة والبرلمان، ويدقق في الاختصاصات ويحدد المسؤوليات، وبذلك يوضع حد نهائي للاستظلال بمظلات.

أما كيف يمكن الانتقال إلى هذا النوع من الحكم الديمقراطي الحديث، فذلك ما يحتاج إلى قول مفصل.

(٤٨)

قضيــــة الإصـــلاح بيـــن الخـــارج والداخـــل!

عرضنا في المقالات السابقة (السبع والأربعين)، التي دشّناها بمقالة بعنوان: «ضرورة تحديد الحاجة إلى الإصلاح» (وقد نشرت في هذا المكان بتاريخ ٢٠/ ٧/ ٢٠٠٤)، لمسألة «الإصلاح» كما عرفتها كل من المرجعية الأوروبية منذ القرن السادس عشر، والمرجعية العربية الإسلامية. وقد ركّزنا في هذه الأخيرة على الأفغاني وعبده بالنسبة إلى بداية «النهضة العربية الحديثة» من جهة، وعلى ابن رشد وابن خلدون بالنسبة إلى بداية «عصر الانحطاط» في الحضارة العربية في القرون الوسطى من جهة أخرى.

لقد خالفنا التسلسل الزمني داخل هذه المرجعية قصداً، فقدمنا الأفغاني وعبده على ابن رشد وابن خلدون، لأن الكيفية التي طرح بها هذان الأخيران مسألة الإصلاح قد تبدّت لنا أقرب إلى «مشكل الإصلاح» كما يواجهنا اليوم: كان طرح الأفغاني وعبده طرحاً براغماتياً (منفعياً) وأيديولوجياً (ردّ فعل ضد الاستعمار واستنهاض العرب والمسلمين لمقاومته والتحرر منه)، فكان دور «الخارج» في هذا الطرح (أعني مقاومة التدخل الخارجي) دوراً مركزياً، بينما كان الدور الحاسم، بل الوحيد، في الطرح الرشدي الخلدوني لـ «الداخل» (أعني الوضع الداخلي).

إن غياب «الخارج» في أفق ابن رشد وابن خلدون جعلهما يتجهان إلى جوهر المشكل، إلى طبيعة السلطة وانتقالها من فئة (أو قوة اجتماعية) إلى أخرى داخل المجتمع، متجهين بأنظارهما إلى التاريخ. وبالعكس من ذلك، كان حضور الخارج، وبقوة، في أفق الأفغاني وعبده عاملاً أساسياً في الدفع بهما إلى التركيز على قضية الهوية والسيادة، فكان من الطبيعي أن يكون خطابهما خطاباً سياسياً، براغماتياً: كل

شيء يجب تسخيره من أجل حفظ الهوية والسيادة، أو استرجاعهما. وكما أبرزنا ذلك في حينه، فقد كانت ظروفهما تبرر هذا النوع من الخطاب.

والآن، وقد اقتربنا من خاتمة هذه السلسلة، نعود إلى النقطة التي انطلقنا منها، إلى مفهوم «ضرورة تحديد الحاجة إلى الإصلاح»، كما ينبغي أن يطرح في الظروف الراهنة.

تطرح قضية «الإصلاح» في العالم العربي اليوم مرة أخرى ضمن ثنائية «الداخل ـ الخارج»، ولكن مع اختلاف في المضمون والاتجاه، مع نوع من تبادل الأدوار.

معلوم أن «قضية الإصلاح» في العالم العربي قد طرحت في هذا العقد من طرف الولايات المتحدة الأمريكية التي تمثل اليوم «الخارج». والخطاب في هذا الطرح موجّه إلى الحكام في الأقطار العربية، فهم الذين يطلب منهم القيام بـ «الإصلاح». أما ردّ فعل هؤلاء، فتلخصه عبارة فقيرة نصها: «الإصلاح يجب أن يكون من الداخل»! أي أن «نقوم به نحن الحكام حسب ظروفنا ومصلحتنا».

نحن هنا إذاً أمام معادلة فارغة تجد حلها في «الصفر»، على الصورة التالية: س + ص = ٠ (الإصلاح الذي تنادي به الولايات المتحدة وهي «الخارج»، زائداً الإصلاح الذي يقدمه الحكام العرب بديلاً منه وهم «الداخل»، يساويان صفراً). ولبيان فراغ هذه المعادلة نقول: إن الإصلاح الذي تتطلبه الوضعية الراهنة في العالم العربي والإسلامي، وفي بلدان أخرى كثيرة، لن يكون له من معنى، على صعيد «السيادة» ومتطلبات حفظها، كما على صعيد دمقرطة السلطة ومتطلبات عدالتها، إلا إذا اقترن بإبعاد كل من دور «الخارج» الذي يعني بكل صراحة ووضوح: «حفظ المصالح القومية الأمريكية في منطقتنا»، ودور «الداخل» الذي يعني بالدرجة نفسها من الصراحة والوضوح: «حفظ المصالح الشخصية للفئة الحاكمة».

وإذا شئنا أن نكون صرحاء مع أنفسنا ومع غيرنا، وجب أن نقول إن عملية الإصلاح في العالم العربي والإسلامي لن يكون لها أي مدلول واقعي تاريخي ما لم يكن هدفها الحد من تأثير الطموحات الإمبريالية، أمريكية أكانت أم غير أمريكية من جهة، وجعل حدّ للحكم الفردي الاستبدادي الذي يمارسه شخص يتسمى باسم «الملك» أو «الأمير» أو «رئيس الجمهورية» أو أي رئيس يصف نفسه بما يحلو له من الأوصاف. . .

لا يشكل ما تقدم سوى أحد وجهي القضية. أما الوجه الآخر، فيقع كسابقه ضمن ثنائية «الداخل ـ الخارج»، ولكن على مستوى مختلف. ذلك أن «الداخل»

و«الخارج» ليسا عنصرين بسيطين، بل كلاهما مركب مزدوج. فـ «الخارج» الذي يمثله اليوم الرئيس بوش وإدارته لا ينحصر في الطموحات الإمبريالية التي يطلقون عليها عبارة «الدفاع عن المصالح القومية الأمريكية»، بل هو يمتد ليشمل ما يسمونه بـ «الحرب على الإرهاب».

أما «الداخل»، فلا يمثله الحكام بمفردهم، بل يشمل، فضلاً عن أجهزة الدولة والأحزاب الحكومية، صنفين من النخب: صنف نسميه النخبة «العصرية»، خصوصاً منها تلك التي ترتبط بقيم الحداثة والعصرنة، والتي يقف بعضها موقفاً معارضاً، بل عدائياً، للحكم الاستبدادي القائم، بينما يتردد موقف فئات منها بين المعارضة الصامتة والمعارضة المندمجة في هذا الجهاز أو ذاك من الأجهزة الحاكمة بما في ذلك المناصب الوزارية. أما الصنف الثاني، فنطلق عليه اسم النخبة «التقليدية» التي ترتبط بالتراث، مفهوماً على أنه «تطبيق الشريعة» بصورة خاصة. ومن هذه النخبة من يقف موقفاً معارضاً للحكومات وأحزابها، ومنها من ينوس بين واقع الاندماج في الدولة وتكفير الدولة والمجتمع . . .

وكما يشكل عنصر «الإرهاب» أحد مكوّنات «الخارج» كما ذكرنا، يشكل في الوقت نفسه أحد العناصر المكوّنة لـ «الداخل» في معظم الأقطار العربية والإسلامية. وليس المقصود هنا الإرهاب كعنصر فاعل، بل المقصود: الموقف منه. وهنا ينشد «الداخل» إلى «الخارج»، و«الخارج» إلى الداخل» إلى درجة التماهي، على صعيد الموقف على الأقل: فريق، بل فرقاء، من «الداخل» مع «الخارج» في محاربة الإرهاب، بالسيف أو باللسان أو بالقلب. وفريق ينظر إلى ما يسميه «الخارج» وحلفاؤه بالإرهاب نظرة أخرى. بعضهم يراه مقاومة، وآخرون يرونه «فريضة جهاد».

وهكذا، فإذا نحن نظرنا إلى هذا التعدد في الموقف من «الإرهاب»، على مستوى «الداخل»، تبينّ لنا كيف أن شعار «محاربة الإرهاب» الذي باسمه يتدخل «الخارج» في الأقطار العربية هو موقف من شأنه أن يشعل «الحرب الأهلية» في هذه الأقطار. وقد أحسّ «الخارج» بهذه النتيجة؛ وكيف لا يحسّ بها وهو غارق في وحل الحرب التي يشنّها «على الإرهاب» في العراق والتي تدفع دفعاً نحو إشعال حرب أهلية، رسمية ومُمأسسة!

و«الخارج»، كعادته، لا يريد أن يسمّي الأشياء بأسمائها، خصوصاً عندما يكون «الاسم» فيه إحراج له. لذلك نجده يخترع اسماً جديداً لما يجري في العراق: إنه يتحدث الآن عن «الفوضى الخلاقة»، بعد أن كان يتغنى من قبل بـ «الحرية».

وهكذا، فبعد أن كان مفهوم «الحرية» مقروناً بـ «المساواة» و«الأخوة» في شعار الثورة الفرنسية (حرية، مساواة، أخوة) (Liberté, Egalité, fraternité) التي أسست لقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في العصر الحديث، يعود بنا «المحافظون الجدد» في أمريكا إلى مفهوم للحرية انتقده أفلاطون لكونه هو «الفوضى» ذاتها، والفوضى عند اليونان هي «العماء» الشامل (Chaos)، وهو عندهم مرادف للانظام. ولذلك سمّى المدينة التي تقوم على «الحرية» بهذا المعنى بـ «حكم الدهماء».

إنه النوع نفسه الذي حذر منه ابن رشد منبّهاً إلى أن الاجتماع في مثل هذه المدن (مدينة «الحرية») إنما هو اجتماع بالعَرَض، لأنهم (سكانها) لم يكونوا ليقصدوا باجتماعهم غرضاً واحداً [يجمعهم]. والرئاسة فيها إنما تكون باتفاق (= البخت، الحظ).

(٤٩)

الإرهـــاب... و«الحريــك» والشكــل والمضمــون فـــي الديمقراطيـــة

«الحريك» (بالكاف المعقوفة) مصطلح صاغه الشبان في المغرب كناية عن «الهجرة السرية». والكلمة من أحرق، يُحرِق، وهي بمعنى المصدر «إحراق». استعمل الشبان في المغرب هذا المصطلح أول الأمر بمعنى «أحرق الضوء الأحمر»، بمعنى أن الشخص لم يحترم إشارة المرور التي تحتم على سائق السيارة أو الدراجة أن يقف حتى يظهر الضوء الأخضر. . . وبما أن المسافة بين شواطئ المغرب الشمالية وجنوب إسبانيا مسافة قصيرة (أقصرها ١٢ كيلومتراً)، فإن ممارسة «الحريك» على هذه المسافة تعني الانتقال شمالاً عبر هذه المسافة من دون احترام ما يقتضيه قانون المرور في هذه الحالة، أعني جواز السفر والتأشيرة وتذكرة السفر، والانتقال من دون هذه «اللوازم»، كالمرور في «الضوء الأحمر»!

والشبان الذين يقومون بعملية «الحريك» هذه يعلمون علم اليقين أنهم معرضون للغرق، أو للقبض عليهم. وعندما يسأل أحدهم: كيف تسمح لك نفسك بالقيام بهذا «الحريك» وأنت تعلم أن المصير قد يكون الغرق المحقق، يجيب ـ وقد سمعت هذا في مقابلات تلفزية عديدة في المغرب ـ أنه لا يرى أمامه أي بديل آخر، فالتعرض للغرق المحقق بنسبة ٩٠ بالمئة أو حتى ٩٩ بالمئة أفضل من الاستمرار في معاناة البطالة معاناة محققة ١٠٠ بالمئة. وإذا حاولت إقناع أحد هؤلاء بعدم صحة هذا المنطق، عرض عليك وضع الأم والأب والإخوة والأخوات والعمة والخالة وغيرهم ممن يعانون البطالة لسنوات وسنوات ويتطلعون إليه عندما يشتغل كي يساهم في إعالتهم. . .

لا أخفي القارئ أنني كلما سمعت خبراً عن عملية قام بها «انتحاري» أو «استشهادي»، في أي بلد من البلدان، إلا وتذكرت عملية «الحريك»، وبالتالي البطالة والفقر. صحيح أن الذين يقومون بهذه العمليات التي تسمى «الإرهاب»، أو ينظمونها، لا يقومون بها كلهم بدافع الفقر، ولكن صحيح أن هناك في الوضعية التي يعيشونها ما هو في معنى الفقر. وصحيح أيضاً أن فيهم كثيرين ممن يطلبون الشهادة، وبالتالي الجنة، من وراء تلك العمليات. غير أني أعتقد أن سبيل الشهادة والجنة ـ سبيلها الأصيل ـ هو ذلك الذي يواجه فيه المقاوم المستشهد العدو المحتل مواجهة جهادية حربية، إما راجلاً، وإما فارساً، وإما مبارزاً (أو على دبابة أو طائرة). أما «الجهاد» الذي فيه شيء من معنى «الحريك»، فلا أعتقد أنه يخلو من شيء من: «كاد الفقر أن يكون كفراً».

قد يكون هناك من بين من يهيّئون الشبان لمثل هذا العمل من يتوخّون ثواب «الجهاد» لرفع الظلم الذي تعانيه كثير من الشعوب في الأقطار العربية والإسلامية من «الداخل» و«الخارج». ولكن هناك شيء آخر لا بد من إبرازه، وهو الشعور بالظلم، بالغبن، بالإحباط بسبب فقدان العدالة في بلدانهم. ذلك أن «الفقر» ليس واحداً، بل هو أنواع: هناك الافتقار إلى الضروري من المعاش، وهناك الفقر الذي يحسّ به الفرد على مستوى المنزلة والمكانة حين يرى أن هناك من هم أقل منه يصعدون السلم، بينما هو مكبّل في وضعية لا يغادرها. بعبارة أخرى، الفقر هو دائماً نتيجة لظلم. وعندما يعاني الفرد أو مجموعة من الأفراد الظلم الذي تنسدّ معه جميع الآفاق، فإن الشعور بالظلم يتحول إلى «حقد اجتماعي». و«الحقد الاجتماعي» حقد أعمى، فصاحبه لا يتبينّ أسبابه الموضوعية، ولذلك تأتي ردود أفعاله خالية من المنطق والمعقولية.

إن الذي يمارس عملية «الحريك» يرى البديل من الفقر الذي يعانيه في «الدخول إلى الجنة» في الدنيا قبل الآخرة، الجنة التي تمثلها في مخياله البلدان الأوروبية. أما الذي يمارس ما يطلق عليه اسم «الإرهاب»، فيرى البديل في الآخرة، في «الجنة التي وعد الله بها المجاهدين»، والخطأ هنا ليس في الهدف الذي يبتغيه طالب هذه الجنة، بل الخطأ كل الخطأ في السبيل التي يختارها أو تفرضها عليه وضعيته المادية المزرية.

هذا شيء واضح، ومنه يتضح أن الحلّ لمشكلتي «الحريك» و«الإرهاب» يجب أن يبدأ بمعالجة أسبابهما الأولى، الفقر والظلم. إن أي إصلاح لا يستهدف، أولاً وقبل كل شيء، القضاء على الفقر والظلم اللذين يقفان بصورة أو أخرى وراء «الحريك» و«الإرهاب» هو إصلاح كاذب، حتى ولو نتج منه تحسين «أو تزويق» على مستوى «الحريات العامة» «وحقوق الإنسان». ذلك لأن أولى الحريات هي أن يتحرر

الإنسان من الفقر الذي يستعبد فكره وإحساسه وإرادته، ومن الظلم الذي يشوّش على البصر والبصيرة، ويجمد العقل ويطلق عقال اللاعقل.

الحريات العامة التي تمتد من حرية التعبير الديمقراطي الحر إلى حرية الإضراب والاحتجاج في إطار قانون يحمي الحريات والحقوق، إلى توفير النصوص والمؤسسات التي تخصّ الشأن الاجتماعي، مثل مجانية التعليم والضمان الاجتماعي والخدمات الصحية وحملات القضاء على أسباب الفقر، الحريات العامة بهذا المعنى تمثل المظهر الأهم من الديمقراطية السياسية، أو لنقل من «الشكل» في قضية الإصلاح، وهي مطالب يجب النضال لتحقيقها، وهي متحققة فعلاً، في الأقطار العربية، بنسب متفاوتة: تتحرك ـ تقريباً ـ من مستوى عشرة بالمئة إلى مستوى ثمانين أو تسعين بالمئة، مع هذه الملاحظة، وهي عدم التساوق، في القطر الواحد، بين النسب المتحققة في الشأن السياسي والمتحققة في الشأن الاجتماعي: فقد تكون تسعين بالمئة في هذا، بينما لا تصل إلى عشرة بالمئة في ذاك. وفي جميع الأحوال، فالمطالب المذكورة تخصّ «الشكل» وحده، شكل المجتمع.

وما يجب التأكيد عليه هنا هو أنه على الرغم من أهمية الشكل في هذا المجال، مجال الإصلاح، فإنه قد يتحول إلى مجرد مظاهر، قد تتعرض للتفسخ وتدفع إلى اليأس، إذا هي بقيت مفتقرة إلى المضمون الذي يؤسسها ويغذّيها. إن مضمون «الشكل» في قضية الإصلاح يتعلق بالسلطة وطريقة ممارستها. والسلطة في الدولة الحديثة تمارس عبر مؤسسات، مع الفصل بين السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية، وتمكين هذه الأخيرة من الاستقلال التام، وضمان النزاهة والحرية للانتخابات المحلية والتشريعية، وتوسيع اختصاصاتها بالصورة التي تمكنها من التعبير فعلاً عن إرادة الشعب الذي يجب أن يعتبر هو وحده مصدر السلطات. . . الخ.

ولا بد من التأكيد هنا أيضاً على أن توفر هذه المؤسسات لا يعني بالضرورة تحقق الإصلاح المنشود. فالإصلاح كما يتطلبه الوضع العربي اليوم ليس مجرد هياكل ومؤسسات، بل هو أيضاً، وفي الدرجة الأولى، سلوك وعقلية. فالحاكم في الدولة الحديثة (خارج العالم العربي والعالم الثالث عموماً) هو أحد رجلين: إما ملك يملك ولا يحكم، أو على الأقل متحرر من عقلية وسلوك المنفرد بالحكم، وإما رئيس جمهورية يفصل بين شخصه كبقية الناس، وبين كونه مكلفاً بالقيام بالوظيفة المسندة إليه بالانتخاب الحرّ، ولأجل معيّن. فإذا انتهى هذا الأجل عاد إلى وضعه الطبيعي الذي يستعيد فيه حريته كشخص يتصرف ويفكر كواحد من «أيها الناس»، بما في ذلك حرية التجول في الشارع من دون خوف.

ذلك عن محتوى «الشكل» في قضية الإصلاح، وذلك هو جوهر الديمقراطية السياسية. أما محتوى «المضمون» في هذه القضية، قضية الإصلاح، فيتلخص في عبارة واحدة هي: العدالة الاجتماعية، وقوامها على صعيد «الشكل» الحق في الشغل، وفي تكافؤ الفرص، والحق في التعليم والرعاية الصحية، والحق في الحصول على المنزلة المستحقة، وفي الاستفادة من الثروة الوطنية... الخ. ولا يكفي التنصيص على هذه الحقوق في الدساتير والقوانين، فكثير منها منصوص عليها في دفاتر الدول العربية. المطلوب هو ممارستها، وذلك هو الجوهر فيها: جوهر المضمون في قضية الإصلاح.. والخطوات الأولى في هذا «الجوهر» هي توفير الشغل للعاطلين والتقليص من الفوارق المتفاحشة على جميع الصعد.

تلك هي متطلبات الإصلاح، وهي تقع جميعاً على مستوى الداخل. أما «الخارج»، فالمطلوب منه ليس مجرد الضغط على الحكومات لتحقيق تلك المتطلبات، بل المطلوب هو كبح جماح الأطماع الإمبريالية في تفكيره وسلوكه أولاً. أما المساعدات التي تُقدِّم باليد اليسرى بعض الفتات مما تأخذه باليد اليمنى، فسرقة تُوجب قطع يد السارق في كثير من الشرائع، «الجاهلية» منها والإلهية.

المراجـــــــع

١ ـ الكتب العربيـــة

كتـــب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. حققها وضبط كلماتها وشرحها وعلق عليها وعمل فهرستها علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧-١٩٦٠.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٤)

ـــــ. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤. (نقد العقل العربي؛ ١)

ـــــ. **الديمقراطية وحقوق الإنسان**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢)

ـــــ. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٩. قضايا الفكر العربي؛ ٤)

ـــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

ـــــ. **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة ـ صراع الحضارات ـ العودة إلى الأخلاق ـ التسامح ـ الديمقراطية ونظام القيم ـ الفلسفة والمدينة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

ـــــ. **المسألة الثقافية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١)

ـ. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

ـــــ. **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

الفاسي، علال. **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. القاهرة: مطبعة الرسالة، [١٩٤٨].

ـــــ. **النقد الذاتي**. القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٢.

٢ ـ الكتب الأجنبية

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam: Chez Marc Mivhel Rey, 1755.

————. *Du contrat social*. Amsterdam: Chez Marc Mivhel Rey, 1762.

فهـــــــرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -